ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ

EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE STUDIE ZUR VORKIRCHLICHEN ESCHATOLOGIE

VON

AUGUST FREIHERRN VON GALL
O. HON.-PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT GIESSEN

HEIDELBERG 1926
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

Verlags-Nr. 1947.

Emil Walter Mayer
und
Gustav Hölscher
in dankbarer Freundschaft.

Vorwort.

Vorliegende Studie soll eine Zusammenfassung meiner sich über viele Jahre erstreckenden Arbeiten und Untersuchungen an einem Gegenstand sein, der religionsgeschichtlich interessierte Theologen und Philologen gleichermaßen schon lange beschäftigt hat, ohne daß sie selbst die Durcharbeitung zur Synthese vollzogen hätten. Man blieb in der Sammlung und Zusammentragung des einschlägigen Materials stecken, vollzog höchstens auf Teilgebieten eine Synthese, ohne sie aber mit dem Großen und Ganzen wieder zusammen zu bringen. Ich verkenne gar nicht, daß die Kleinarbeit, die nur forscht und sammelt, immer notwendig bleiben wird, daß sie die Grundlage jeder Wissenschaft bildet, aber sie muß über sich selbst hinausführen zur Zusammenfassung des mühsam Erarbeiteten. In Teilgebieten wird sie vielfach immer nötig sein und gerade durch die Synthese immer wieder neu angeregt werden. Aber sie wird zur Unfruchtbarkeit verdammt werden, wenn nicht einmal der Versuch gemacht wird, aufs Ganze zu gehen. Gewiß werden auf dem Gebiet der jüdisch-christlichen Eschatologie auch in der nächsten Zeit dringende Einzeluntersuchungen zu erledigen sein, aber wir können nicht mit der Zusammenfassung warten, bis jene abgeschlossen sind oder abgeschlossen zu sein scheinen. Gerade das durch Reitzenstein angeregte zehnte Kapitel meines Buches wird einer tiefgehenden, weiter schürfenden Untersuchung bedürfen. Nachdem nun einmal von Lidzbarski die großen religiösen Texte der Mandäer vorgelegt sind, heischen gerade sie eine gründliche Durcharbeitung. Es steckt doch

in ihnen viel mehr altes, bis auf die Tage Jesu reichendes Gut, als auf den ersten Blick scheinen mag. Der «Menschensohn» ist in ihnen der beherrschende Gedanke, wenn er auch stark übertüncht und übermalt ist. Manch altes Lied auf den *Enoš* findet sich hier und ist auf eine Stufe mit den «Menschensohn»-Liedern der jüdisch-christlichen Apokalyptik zu stellen. So werden die Mandäer, die *Noṣ*^{e}*rim*, in ihrer Urgestalt auf die Sekte der Täufer am Jordan gehen, denen Jesus entstammte. Ich glaube erwiesen zu haben, daß der «Menschensohn» und der Messias von Haus aus nichts miteinander zu tun haben, daß sie erst in der judenchristlichen Urgemeinde durch den Glauben an Jesus zu einer Gestalt zusammengeflossen sind. Jesus, der sich für den präexistenten «Menschensohn» und damit für den «Sohn Gottes» hielt, hat die jüdisch-nationale Messiashoffnung unbedingt für sich abgelehnt. Er war nicht, wie WELLHAUSEN einst schrieb, der Messias, den die Juden erwarteten, er war aber auch nicht der Messias, den sie hätten erwarten sollen. Erst die judenchristliche Urgemeinde hat ihn dazu gemacht, weil sie dem iranischen «Menschensohn»-Glauben fremd gegenüberstand. So wurde ihr der Christos die Hauptsache, der «Menschensohn» Nebensache. Es sind von dieser Tatsache aus IV. Esra und die syrische Baruchapokalypse daraufhin zu untersuchen, wieweit sie judenchristlichen Ursprungs sind. Und ich glaube, daß sie es als Ganzes sind. Sie stammen weder aus rein jüdisch-rabbinischen Kreisen, noch sind sie einheitlichen Ursprungs, wie jetzt wieder VIOLET betont. Die Untersuchung, die mit diesen Apokalypsen sich aufs neue befaßt, ist natürlich nicht einfach, es ist tief in die «Ketzer»-Literatur der alten Kirche hineinzutauchen: Pseudo-Klementinen, in denen der Urmensch eine große Rolle spielt, Priscillianisten, die, wie VIOLET erwies, gerade IV. Esra Eingang in die Bibel verschafft haben. Es werden sich manche interessante Resultate ergeben.

Auch sonst mögen weiterhin noch manche Einzeluntersuchungen nötig sein, die ich bei dem Ziel, das ich

mir gesteckt habe, nicht geben konnte. Der Kundige wird sie leicht herausfinden, ohne daß ich sie hier nenne. Mir war es darum zu tun, Herkunft und Entwicklung der jüdisch-christlichen Eschatalogie zu schildern, wie sie ihren Abschluß mit der werdenden Kirche erreichte. Das Resultat, zu dem ich gekommen bin, war kein a priori gefaßtes. Ich war selbst über es erstaunt und etwas erschrocken. Ich habe erst längere Zeit die «messianische Hoffnung», wie ich sie nach Seite 3 verstehe, lediglich für das Alte Testament durchgearbeitet. Erst allmählich stellte ich sie hinein in den größeren religionsgeschichtlichen Komplex der Antike und suchte festzustellen, wo ihre Herkunft liege, ob auf eigenem jüdischen Boden oder auf dem Boden anderer Völker. Ich suchte zu ermitteln, ob tatsächlich, wie man behauptete, der gesamte vordere Orient eine Heils- und Unglücksweissagung gekannt hatte, ob man nicht nur in Israel auf die Wiederkunft eines göttlichen Paradieseskönigs hoffte,[1] und ob man einen Weltuntergang erwartete. Je mehr ich dem allen nachging, um so mehr sah ich, daß es eine allgemeine vorderasiatische Eschatologie niemals gegeben hat,[2] daß die Heimat der jüdischen Eschatologie die Religion Zarathuštras war, und daß ihre Übernahme aus dem Parsismus erst möglich war, als das jüdische Volk auch politisch unter persischen Einfluß geriet. Meine literarkritische Betrachtung der Schriften des Alten Testaments war die Vorbedingung dieser Erkenntnis. Wenn die vorexilischen Propheten keine «messianische Hoffnung» gekannt haben, wenn das, was von Eschatologie in ihren Büchern steht, nicht echt, sondern nachexilischen

---

[1] Während des Druckes erschien H. Schmidts Festrede, «Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament», 1925, und wurde mir bekannt der Aufsatz von H. Gressmann, «Messias und Erlöser» in Geisteskultur 33, 4—6 (1924 Mai, Juni).

[2] Wie jetzt auch wieder G. Hölscher in seinem Vortrag, «Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie» 1925, betònt. Die Kritik des Aufsatzes von H. Gressmann, der Vorträge H. Schmidts und G. Hölschers, der sich stark an S. Mowinckel anlehnt, ist durch das erste Kapitel meines Buches gegeben.

Ursprungs ist, wie erklärt sich denn ihr plötzliches Auftauchen? Diese Frage beschäftigte mich immer wieder Dazu kam eine andere Erwägung. Wie erklärt sich die allgemein zugestandene parsische Beeinflussung des Spätjudentums in der hellenistisch-römischen Zeit? Kannte die vorexilische Zeit tatsächlich eine Eschatologie, so führt vor ihr aus keine Brücke hinüber zur jüdischen Eschatologie der griechisch-römischen Zeit. Eine gründliche Beschäftigung mit den religiösen Urkunden des Parsismus half mir zur Erkenntnis, daß schon das Judentum seit den Tagen des Kyros einer Beeinflussung durch die religiöse, eschatologische Ideenwelt des Parsismus ausgesetzt war, die durch die gleichzeitig entstehende nationale jüdische Hoffnung auf die Wiederherstellung des alten Staates und Königtums erleichtert wurde. Die Ähnlichkeit beider Religionen und Zukunftserwartungen erleichterte die Beeinflussung der jüdischen Religion durch den Parsismus so gut wie die Ausbildung der jüdischen Gesetzesreligion durch ihr parsisches Gegenbild. Und diese Beeinflussung, die anfangs naturgemäß gering und leicht war, wurde immer stärker und gewaltiger und erreichte ihren Höhepunkt im griechisch-römischen Zeitalter aus Gründen, die ich S. 263f. angegeben habe. Eigenartig ist, daß die Gestalt des *Saošgant*, trotzdem Anfänge dazu vorlagen, nicht mit der des Messias zusammenfloß. Die transzendente, rein geistige Reich-Gottes-Hoffnung wurde von der nationalen Erwartung auf Jahwes Reich, mochte diese auch von jener mit hervorgerufen und immer wieder beeinflußt worden sein, auf die Dauer niedergehalten und schließlich in ein neues Bett, das Christentum, abgeleitet.

Daß das jüdische Gesetz erst in nachexilischer Zeit entstanden ist, hat G. Hölscher in seiner Studie über das Deuteronomium erwiesen. Ich habe versucht, dem Gesetz seinen Platz in der Reichs-Gottes-Hoffnung anzuweisen und zu zeigen, wie es zu seiner Entstehung kommen mußte. Das Gesetz wurde das Korrelat der «messianischen Hoffnung». Hand in Hand mit ihm ging die Überarbeitung

der vorexilischen Propheten und ihre Weiterführung im Sinne der neuen Erwartung der Heilszeit. Wie ihrerseits wieder die nachexilische reproduzierende Prophetie, die Tätigkeit der ältesten Schriftgelehrten, ihre Ergänzung in der Volksfrömmigkeit der Psalmen fand, hat schon B. STADE gezeigt. Daß aber der Gerichtsgedanke der Psalmen mit der parsischen Erwartung des Weltgerichts zusammenhing, war ihm noch unklar, ebenso, daß der Einzelne seine Hilfe erst vom Einschreiten Gottes für das Volk erwartete. Wenn ich im 8. Kapitel viel von W. BOUSSET gelernt habe, so wird doch jeder sehen, wie ich ihn vielfach weitergeführt habe. Von lebenden theologischen Fachgenossen, denen ich Dank schuldete, nenne ich vor allem B. DUHM und G. HÖLSCHER; ohne ihre Vorarbeiten wäre dies Buch nicht möglich gewesen, wie ich auch Kap. 11 nicht ohne die Untersuchungen von P. WENDLAND, H. LIETZMANN und E. NORDEN hätte schreiben können. Ganz besonders aber bin ich R. REITZENSTEIN verpflichtet, der mir erst zum richtigen Verständnis der «Menschensohn»frage verholfen hat. Ich habe versucht, seiner Anschauung eine noch stärkere Fundierung zu geben. Wenn ich in meinem Buch nicht alle die genannt habe, von denen ich mehr oder weniger gelernt habe, so erklärt sich das aus seinem Charakter. Ich will eben keine Spezialuntersuchung geben, sondern eine Zusammenfassung. Ich habe daher, was nicht unbedingt zur Darstellung gehört, in die Anmerkungen gesteckt und diese so kurz wie möglich gehalten. Überhaupt verlangte der gewaltige Stoff äußerste Kürze. Ich habe daher auch nicht auf Vollständigkeit der Belege Wert gelegt. Daß ich die einschlägigen Quellen durchgearbeitet habe, wird der Fachmann sehen, ebenso daß ich mich nicht auf Übersetzungen zu verlassen brauchte — nur hinter die Geheimnisse des Pehlevi bin ich bis jetzt nicht gekommen.

Nicht leichten Herzens schrieb ich das erste Kapitel, wo ich mich mit meinen wissenschaftlichen Gegnern auseinandersetzen mußte. Meine manchmal vielleicht scharfe Kritik galt der Sache, nicht der Person.

Lange hatte ich überlegt, ob ich nicht das Thema meines Buches weiter stecken, etwa der Herkunft und Ausbreitung der Eschatologien des Altertums überhaupt nachgehen sollte. Daß die Erwartung auf ein Weltende nicht einheitlichen Ursprungs ist, steht mir fest, schon deshalb, weil sie sich nicht bei allen Völkern findet und finden kann. Sie ist nur da zu Hause, wo gewaltige, sich wiederholende Naturkatastrophen, wie Vulkane, Erdbeben oder Überschwemmungen sie nahe legen. Aber die Herkunft und Verbreitung der antiken Eschatologien zu schildern, ist die Zeit noch nicht gekommen. Wir können nicht einmal sicher feststellen, ob Zarathuštra seine eschatologischen Ideen und seine Hoffnungen auf die *chšathra* Mazda Ahura's entlehnt hat und woher. Nur die Entwicklung der parsischen Eschatologie zu schildern, hielt ich mich um so mehr für berechtigt, als man eine solche bisher noch nicht versucht hat und sie auch für die Geschichte der jüdisch-christlichen Eschatologie von wesentlicher Bedeutung ist. Auch die Heilandshoffnung in der hellenistisch-römischen Welt zu beschreiben, hielt ich für nötig, da bei ihr parsische und jüdisch-eschatologische Hoffnungen sich stark auswirken. Der Versuchung, einem etwaigen Einfluß des Parsismus auf die griechische Philosophie nachzugehen, widerstand ich. Ich hielt mich streng an das gesteckte Ziel und Thema, in der Beschränkung den Stoff zu meistern suchend.

Ich habe oft mehr, als vielleicht nötig erscheint, die alten Texte selbst reden lassen, da sie viefach schwer zu beschaffen sind. Ich habe die Worte fremder Sprachen transkribiert, nur die Kenntnis des Griechischen setze ich voraus. Bei der Transkription habe ich mich im allgemeinen an die üblich wissenschaftliche gehalten. Nur beim Iranischen verzichtete ich auf die traditionelle Wiedergabe der Konsonanten und Vokale [außer š = *sch*]. Ich schrieb, wie der Leser spricht. Die Quantität der Vokale bezeichnete ich auch nicht.

Am 17. Nov. 1924 ging das Manuskript des Buches

an W. Streitberg ab, der es freundlicherweise mit dem Verleger, Herrn Winter, in die Religionswissenschaftliche Bibliothek aufnahm, wofür ich beiden Dank schulde. Der Druck begann im März 1925; im Texte selbst habe ich die seitdem erschienene Literatur nicht mehr berücksichtigt, was ich zu beachten bitte.

Gießen, Ostern 1926.

A. v. Gall.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Die Idee vom Reiche Gottes hat in der Geschichte der Kirche und Theologie bis auf die Gegenwart immer eine mehr oder weniger führende Rolle gespielt. Die Kirche entnahm diese Idee dem Urchristentum, vor allem den neutestamentlichen Schriften. Die Predigt Jesu und die Anschauungen Pauli waren für sie maßgebend. Und zwar war das Reich Gottes ein eschatologischer Begriff, d. h. ein Gut, das sich erst in der Endzeit verwirklicht, das in der Gegenwart noch nicht vorhanden ist, und für das diese nur eine vorbereitende Bedeutung hat. Der ausschließliche eschatologische Charakter des Reiches Gottes gilt nicht nur für die Predigt Jesu und für Paulus, sondern auch für die alte Kirche. Erst Augustin hat das Reich Gottes, die civitas Dei, der Kirche gleichgesetzt, ohne aber seine eschatologische Bezogenheit aufzugeben. Wenn auch infolge dieser Gleichsetzung das Reich Gottes fortan in der offiziellen Kirche sein Zukunftsgepräge stark verlor, so hat sich die alte Auffassung von ihm doch immer wieder vorgedrängt, zumal in den Zeiten großer Erregung, in den Tagen der Opposition gegen die irdische Kirche, in deren Oberhaupt man den Antichristen erblickte. Auch bei Luther fehlt der eschatologische Charakter des Reiches Gottes keineswegs.

Mit der Darstellung vom Reiche Gottes ist für das christliche Bewußtsein von jeher die Person Jesu untrennbar verbunden gewesen. Reich Gottes und Reich Christi sind früh Korrelatbegriffe geworden. Nicht nur Deus regnat, sondern auch Christus regnat. Diese Gleichsetzung zeigt von vornherein, wie der Begriff «Reich» zu verstehen ist. Der Ausdruck «Reich» wird leicht falsch, weil modern, verstanden; er ist eine wenig glückliche Übersetzung von βασιλεία. Die richtige Übersetzung wäre «Königsherrschaft». Die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist also die

«Königsherrschaft Gottes». Das ist immer im Auge zu behalten, wenn wir herkömmlich vom «Reich Gottes» reden.

Die Hoffnung auf dieses am Ende der Welt kommende «Reich Gottes» hat das Christentum im Judentum vorgefunden, wobei zunächst ganz nebensächlich ist, inwieweit sein Stifter sie ihm entnommen hat, oder ob auch nichtjüdische Vorstellungen für ihn mitbestimmend waren. Jedenfalls trat Jesus mit seiner Botschaft vom nahen Reich Gottes im jüdischen Volk auf und fand in ihm einen Resonanzboden.

Die Bitte an Gott «Dein Reich komme», von Juden und Christen gesprochen, ist die höchste Bitte beider Religionen, sie geht auf das Größte, was es gibt, auf das Ziel, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν (1. Kor. 15, 28). Aber die Hoffnung auf diese kommende Königsherrschaft Gottes schließt eine Menge von Vorstellungen ein, die sich an jene Hoffnung ankristallisieren, die sich bald auf irdische, bald auf geistige Güter der Zukunft oder der Endzeit beziehen: Errettung von Sünde und Schuld, Vernichtung des Bösen und Schlechten, Ausrottung von allem, was Schaden bringt an Leib und Seele, Belohnung der Frommen, Bestrafung der Gottlosen, reines Glück und Wohlergehen, Frieden innen und außen, Gemeinschaft mit Gott und Anteil an seiner Königsherrschaft. Alle diese Güter gehören in ihren verschiedensten Nuancierungen zur Reich-Gottes-Hoffnung und konnten ebensogut von Juden wie von Christen ersehnt werden, mochte man sich auch diese Güter im einzelnen sehr verschieden vorstellen, mochten sie mehr sinnlich oder geistig gedacht werden, je nachdem man Gottes Reich als von dieser Welt seiend ansah oder es überweltlich, transzendent faßte.

Damit ist uns im großen schon die Aufgabe vorgezeichnet, wie wir die Reich-Gottes-Hoffnung zu schildern haben, unter welchen Gesichtspunkten wir sie betrachten müssen. Da der beherrschende Gedanke der oben genannten Vorstellungen oder Erwartungen doch der von der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist, halte ich es für am angebrachtesten, zusammenfassend von der Hoffnung auf Gottesreich bzw. ihrer Geschichte zu reden, wie das B. Duhm auch in seinem Vortrag «Das kommende Reich Gottes» (1910) tat.

Aber auch von einer eschatologischen Heilshoffnung zu reden, würde ich durchaus für erlaubt halten[1], weil ja die Reich-Gottes-Hoffnung vielfach aufs allerstärkste mit den ἔσχατα, dem Weltende und, was damit zusammenhängt, verbunden ist. Der Name «Eschatologie» hat ja seit einigen Jahrzehnten Heimatrecht in der alttestamentlichen Wissenschaft und Religionsgeschichte erhalten, sehe ich recht, durch H. GUNKEL.[2] Allerdings kann ich GUNKEL und andern Theologen[3] nicht in ihrem scharfen Protest gegen die Bezeichnung unseres Gegenstandes als «messianische Hoffnung» recht geben, während die Philologen noch unbedenklich «messianisch» im Sinne von heilsgeschichtlich gebrauchen. Unsere Theologen könnten das Büchlein des Leipziger RUD. ANGER, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee, herausgegeben von M. KRENKEL, 1873, auch heute noch mit Vorteil gebrauchen. ANGER schrieb daselbst S. 2: «Die messianische Idee ist die Vorstellung der Hebräer von einem auf der Erde zu erwartenden vollkommenen Zustande der Theokratie». Darnach schrieb auch B. STADE in der «Biblischen Theologie des Alten Testaments» (1905) S. 213: Es «können nur solche a.t. Stellen als messianisch betrachtet werden, in denen vom künftigen Gottesreich gesprochen wird.» Wenn wir also von der messianischen Hoffnung oder Idee reden, so meinen wir damit ein für allemal die Reich-Gottes-Hoffnung oder Reich-Gottes-Idee und nicht die Erwartung des Messias, diese ist eben für uns die Messias-Hoffnung. Zurückweisen möchte ich unter allen Umständen Titel wie «Messianische Weissagungen», da sie auf falsche Auffassung von der Entstehung der alttestamentlichen Schriften zurückgehen, nämlich auf die heidnische Vorstellung von der Inspiration.[4]

---

[1] Zum erstenmale von P. VOLZ, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903.

[2] Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 1903, S. 91. — Anders faßt der Philologe ED. NORDEN, P. Vergilius Maro, Aeneis, Buch VI, 2. Aufl. 1916, S. 3 ff. «Eschatologie», sie ist ihm Lehre vom Schicksal der Seele.

[3] Nur W. BOUSSET in der Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. 1906, S. 234 hat «messianisch» im alten Sinne beibehalten.

[4] So E. v. ORELLI, Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes, 1882, und ED. KÖNIG, Die messia-

Lehnen wir also schließlich nur den Titel «Weissagungen» ab, so bleibt es im Grunde gleich, ob wir von messianischer Hoffnung, bzw. Idee, von Heilshoffnung oder eschatologischer Heilshoffnung oder von der Hoffnung auf Gottes Reich reden. Unbedingt als zu nichtssagend möchte ich nur ablehnen den Titel «Zukunftshoffnung», den H. Hackmann in seiner sonst so verdienstvollen Untersuchung über Jesaja (1893) gebraucht hat.

Wir müssen uns nur klar machen, daß weder die Juden noch die Christen einen gemeinsamen, zusammenfassenden Namen für den Komplex all der verschiedenen Vorstellungen hatten, die wir heute unter dem Namen der Reich-Gottes-Hoffnung zusammenfassen. Weiterhin müssen wir uns klar machen, daß ein solch zusammenfassender Name gar nicht gebildet werden konnte, solange die Entwicklung der verschiedenen eschatologischen Vorstellungen noch nicht zum Abschluß gekommen war. Dieser Abschluß war aber erst erreicht mit der werdenden Kirche.[1]

Diese Entwicklung bis zu ihrem Abschluß zu schildern, ist die Aufgabe unsrer Studie, der wir den Titel geben:

Βασιλεία τοῦ θεοῦ.

---

nischen Weissagungen des Alten Testaments, vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt, 1. Aufl. 1923, 2. u. 3. Aufl. 1925, beides ganz unmethodische Bücher. Dagegen hatten Ch. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, Weissagungen des Alten Testaments 1847, und Franz Delitzsch, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge 1890, schließlich von ihrem Standpunkt aus recht, die Titel so zu fassen, aber schon nicht mehr Ed. Riehm, Die messianischen Weissagungen 1875, 2. Aufl. 1883, J. J. Stähelin, Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments 1847, E. Bertheau, Die alttestamentlichen Weissagungen von Israels Reichsherrlichkeit in JDTh. 1859, S. 314 ff., 595 ff. oder gar E. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes 1899.

[1] Man setzt im allgemeinen den Anfang der altkatholischen Kirche in den Anfang des 2. Jahrhunderts. Ich glaube aber, wir können wesentlich hinaufgehen, schon in das Ende des 1. Jahrhunderts. Die unechten paulinischen sowie die pseudonymen katholischen Briefe zeigen schon die werdende Kirche. Daß ich vielfach auch das im Anfang des 2. Jahrhunderts entstandene 4. Evangelium benutze, wird man verstehen.

1. Kapitel.

Die Beurteilung der vorexilischen jüdischen Reich-Gottes-Hoffnung in Kirche und Theologie.

Nach der Lehre der katholischen und lutherischen Dogmatik hat Gott schon dem ersten Menschenpaar verheißen, daß eine Erlösung und ein Heiland kommen sollen. So lesen wir bei Franz Delitzsch [1] von der Urverheißung und ihrer Erfüllung. Die Schlange, die den Menschen verführt hat, ist der Teufel oder seine Larve, und wenn Gott Gen. 3, 15 sagt: «Ich werde Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen, er wird dir den Kopf zertreten und du wirst ihm in die Ferse stechen», so sollen wir hier das Protevangelium haben, die Verheißung des Sieges des Erlösers über den Teufel. Christus, der Sohn der Jungfrau Maria, ist eben der Weibessame. «Die ganze Heilsgeschichte und Heilsordnung liegt in diesem Protevangelium eingewickelt.»

Aber die Schlange ist kein Teufel, noch seine Larve, — mag auch immerhin in dem Gen. 3, 1 ff. zugrunde liegenden Mythus die Schlange ein Dämon sein [2], — sondern eine richtige Schlange. Das zeigt der Fluch, der sie trifft: auf ihrem Bauche soll sie kriechen und Ackerstaub essen — vorher ist sie wohl aufrecht gewandelt —, und zwischen ihr und ihren Nachkommen, der ganzen Schlangenbrut, soll Feindschaft mit dem Weib und ihrem Samen, d. h. dem ganzen Menschengeschlechte, herrschen und zwar ewig. Während der Mensch ihr vorsichtig den Kopf zertreten oder zermalmen will, wird sie ihn heimtückisch in die Ferse beißen. Es ist gar nicht nötig, anzunehmen, daß

[1] A. a. O., S. 25 ff.
[2] Gunkel, Genesis 1910, S. 15 f.

der biblischen Erzählung ein heidnischer Mythus zugrunde liegt, in der einmal die Schlange ein Dämon gewesen ist, sondern wir haben vielleicht nur ein Märchen vor uns, das erklären soll, warum die Schlange jetzt kriecht statt geht.

Haben wir also Gen. 3, 15 kein Protevangelium, keine Weissagung oder Hoffnung auf den Messias oder Gottes Reich, so ist es auch nichts mit der von der altorthodoxen Dogmatik diktierten Annahme, daß das Menschengeschlecht von Anfang an in seinem Glauben und seiner Religion auf eine Erlösung von aller Schuld und allem Übel gehofft habe.

Nach der altorthodoxen Anschauung, die auf dem Inspirationsstandpunkt stand und die Geschichte der Menschheit und des auserwählten Volkes so ansah, wie sie die Bibel schilderte, die kritiklos alles, was in den Prophetenbüchern stand, auch von den einzelnen Propheten herleitete, war Israel der einzige Träger der Heilshoffnung. In Israel selbst ist die Hoffnung auf das kommende Reich Gottes und den Erlöser entstanden. Schon den Erzvätern wurde die Verheißung auf den großen Segen zuteil: Abraham Gen. 12, 2 f., Isaak Gen. 26, 4 und Jakob Gen. 28, 14. Und Jakob weissagte seinem Sohne Juda: «Es wird das Szepter von Juda nicht entwendet werden, noch ein Meister von seinen Füßen, bis daß der Held komme; und demselben werden die Völker anhangen» (Gen. 49, 10). Und Moses verhieß vor seinem Ende: «Einen Propheten wie mich wird der Herr, dein Gott, dir erwecken, aus dir und aus deinen Brüdern, dem sollt ihr gehorchen» (Dt. 18, 15). Selbst der heidnische Seher Bileam erblickte im Geist den «Stern aus Jakob» und das «Szepter aus Israel» (Num. 24, 17). Aber vor allem war es dann später die Aufgabe der Propheten, der großen und der kleinen, von der herrlichen Zukunft des Reiches Gottes zu reden und den kommenden Erlöser und Heiland dem Volke zu verkündigen. Ja, die Person des Erlösers wird dieser Betrachtung die Hauptsache. Jes. 9, 1—6. 11, 1 ff.; Mi. 5, 2; Sach. 9, 9 ff. u. ä. sind Lieblingsstellen dieser Theologie geworden. Aber auch viele andere Stellen in den Propheten reden von der dereinstigen Heilszeit: Jes. 2, 1—4. 40 ff.; Am. 9, 11 ff.; Hos. 2, 1—3. 14, 2 ff.;

Joel 3, 1 ff.; Jer. 33; Hes. 34. 37, 1 ff. usw. Und alle diese Stellen sind ganz echt. Was in Jesaja steht, ist eben von diesem Propheten gesprochen, was in Amos, von ihm, und so fort. Eine Kritik gab es eben für die alte orthodoxe Dogmatik nicht und konnte es nicht geben, solange man an der heidnischen Vorstellung von der Entstehung der Heiligen Schrift festhielt und von messianischen Weissagungen statt von einer messianischen Hoffnung redete. Erst die protestantische Wissenschaft, die mit der Aufklärungszeit anhub und ihren Höhepunkt im ausgehenden 19. Jahrhundert erlebte, die die alttestamentlichen Schriften nicht anders ansah und erklärte, als wie die klassische Philologie die griechischen und römischen Schriftsteller, führte eine andere Betrachtung der Reich-Gottes-Hoffnung ein. Nun erkannte man, daß, was im Buch eines Jesaja oder eines Amos steht, damit noch nicht von diesen Propheten selbst zu stammen braucht. Die prophetischen Bücher und die hinterlassenen Reden und Schriften der Propheten sind zwei ganz verschiedene Dinge. Jene haben ihre Gestalt erst in nachexilischer Zeit bekommen. Jedes einzelne prophetische Buch ist ein Konglomerat von Stücken der verschiedensten Zeit, die der Zufall und die bewußte Absicht erst zusammengefügt haben. Aufgabe der Wissenschaft ist es nun, die einzelnen Stücke voneinander zu sondern, sie nach Möglichkeit zeitlich zu ordnen und vor allem das echte ursprüngliche Gut der Propheten, deren Namen die Bücher tragen, herauszuschälen. Und das Mittel dazu kann allein philologisch-historische kritische Untersuchung sein, die sich nicht leiten läßt durch irgendwelche dogmatische Voreingenommenheit oder durch persönliche Wünsche. Zu einer solchen Methode der Behandlung der alttestamentlichen Schriften war die alte orthodoxe Theologie eben nicht fähig.

Ich sagte eben, daß die philologisch-historische Methode sich auch nicht beeinflussen lassen darf durch den subjektiven Wunsch, der so oft der Vater des Gedankens ist. Diese Richtschnur ist mit dem 20. Jahrhundert in der protestantischen Wissenschaft vielfach verlassen worden, sehr zum Schaden der Wissenschaft. Es hat sich zweifel-

los eine rückläufige Strömung herausgebildet, die von den Resultaten der alttestamentlichen Wissenschaft, wie sie sich in der sog. WELLHAUSENschen Schule zur höchsten Blüte entfaltete, wenig oder nichts mehr wissen will. Sie übersieht, daß Neues sich immer nur auf Altem bilden kann, wenn es lebensfähig bleiben soll, daß der Zusammenhang mit dem, was eine frühere Generation aufgebaut hat, nur zum Schaden des Neuen zerrissen werden kann. Es rächt sich immer, wenn man dem Früheren den Untergang weissagt und in ihm nur Irrwege erblickt. Ich möchte diese neue Richtung, die in den letzten zwei Jahrzehnten immer mehr sich durchzusetzen bemüht ist, als die neukirchliche Anschauung bezeichnen. Gewiß, ihr liegt völlig fern, zur alten Inspirationslehre der lutherischen Dogmatik zurückzukehren. Auch sie will in ihrer Art durchaus mit den Mitteln modernster Wissenschaft arbeiten. Sie denkt gar nicht daran, nun grundsätzlich jede Prophetenstelle als echt anzunehmen. Aber man merkt ihr deutlich an, wie unangenehm ihr die «radikale» Auffassung der WELLHAUSENschen Schule ist, und sie sucht, nach Möglichkeit als echt zu retten, was irgendwie zu retten ist. Und dabei orientiert sie sich im Grunde doch wieder an der altkirchlichen Überlieferung vom Werdegang der Religion Israels. Es ist eine kirchliche Repristinationstheologie, die da entsteht, wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf. Auch die Methode ist der der alten orthodoxen Dogmatik wieder sehr ähnlich geworden. Man trägt die Stellen der alttestamentlichen Propheten, die den gleichen oder ähnlichen Gedankengang haben, auf eine Linie zusammen, ziemlich unbekümmert um ihre historische Entstehung, loci communes im alten Sinne des Wortes, und sucht nun die Herkunft und Entwicklung ihrer Gedanken zu erfassen. So ist diese Schule wieder zur Überzeugung gekommen, daß es tatsächlich im vorexilischen Israel eine ausgeprägte Heilshoffnung oder Reich-Gottes-Hoffnung gegeben hat. Nur darüber herrscht Meinungsverschiedenheit, ob diese Heilshoffnung israelitischen Ursprungs oder ob sie aus der Fremde in die jüdische Religion eingedrungen ist.

Als der geistige Urheber dieser neukirchlichen Anschauung kann HERMANN GUNKEL gelten. Er hat zuerst

mit aller Schärfe betont, daß die vorexilische jüdische Religion eine reich ausgeprägte Heilseschatologie besessen hat.[1] Und von GUNKEL sind nicht nur die Schule abhängig, die seinen Namen trägt, und die Gelehrten, die mehr oder weniger selbständig mit ihm gehen[2], sondern auch die neueren Alttestamentler, die man landläufig als «positive» Theologen bezeichnet, wie vor allem ERNST SELLIN.[3] Während SELLIN die in vorkönigliche Zeit hinaufgehende Heilserwartung nur aus der Religion Israels selbst entstanden ansieht, haben GUNKEL und seine Freunde, vor allem HUGO GRESSMANN[4], EDUARD MEYER[5], WILLI STÄRK[6] mit großer Emphase und vielfach scharfem Gegensatz zur Schule WELLHAUSENS die Heilshoffnung Israels als einen Bestandteil der Religionen des alten Orients angesehen. Von allem hat GRESSMANN die neue Anschauung vom Vorhandensein einer Heilshoffnung im vorexilischen Judentum am genialsten zu begründen versucht, so daß auch SELLIN in sehr wichtigen Punkten sich offen von ihm abhängig bekennt. Einen ganz eigenen Weg, wenn sich auch vielfach in den Resultaten mit den genannten Gelehrten berührend, ist SIGMUND MOWINCKEL[7] gegangen.

Nach GRESSMANN ist die Eschatologie aus der Fremde nach Israel und Juda gekommen, ohne daß es noch möglich wäre, ihre Heimat klar zu erkennen. Und zwar ist die aus dem Mythos stammende eschatologische Idee zweimal in Palästina eingewandert. Das erstemal geschah es in vorprophetischer Zeit, wohl noch vor

---

[1] Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T. 1903, vgl. auch schon Schöpfung und Chaos 1894, S. 87.

[2] Vor allem «die Schriften des Alten Testaments» II, 1, 1910 von H. GRESSMANN, 2. Aufl. 1923, II, 2, 1915, 2. Aufl. 1923, von HANS SCHMIDT.

[3] Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung 1909. Der a.-t. Prophetismus 1912, S. 102—193.

[4] Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905 und The Sources of Israel's Messianic Hope in AJTh. XVII (1913), S. 173—194.

[5] Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, S. 49. Geschichte des Altertums I, 2, 1909, S. 274.

[6] Das Assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, 1908.

[7] Psalmenstudien. II. Das Thronbesteigungsfest Jahves und der Ursprung der Eschatologie 1922.

der Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan. Allerdings war die Eschatologie, die man damals übernahm, nur ein Torso oder eine Sammlung von Torsi, die einstmals wohl zusammengehört hatten, nun aber der Einheit mangelten. Das zweitemal geschah das Eindringen der eschatologischen Idee sehr viel später, damals, als der Synkretismus, die Verschmelzung der Religionen des Orients, begann, also sagen wir mit der Herrschaft des Parsismus. Damals war die Eschatologie ein kunstvolles Ganze, nicht mehr eine Ruine, sondern ein Schloß. Schon die älteste Eschatologie hatte zwei Seiten, die Unglücksweissagung und die Heilsweissagung. Beide einst eng zusammengehörig, waren im Laufe der Jahrhunderte oft auseinandergerissen worden. Bald trat die eine, bald die andre mehr in den Vordergrund, umgestaltet und umgearbeitet. Beide Seiten dieser ältesten Eschatologie sind nur in Bruchstücken auf uns gekommen. «Die Verbindungslinien hinüber und herüber sind verloren gegangen.» Aber dieser fragmentarische Charakter muß schon in der volkstümlichen Eschatologie, die der prophetischen vorausging, vorhanden gewesen sein und soll nach GRESSMANN beweisen, daß die Eschatologie außerisraelitischen Ursprungs ist.

Als die älteste oder mythische Stufe der «Unheilseschatologie» ist die Erwartung einer großen Weltkatastrophe zu bezeichnen, die bei den Propheten nur noch durchschimmert. Sie trifft die ganze Erde, Menschen, Vögel, Vieh und Fische. Sie ist eine Naturkatastrophe und ergeht über die ganze Menschheit, von der vielleicht niemand, vielleicht nur ein besonderer Teil gerettet wird. Diese mythische Auffassung wird in Israel heilseschatologisch dahin umgebogen, daß der Gerichtstag nur über die Heiden ergeht, Israel selbst aber mit dem Leben davonkommt. Die Propheten vertieften nun ethisch die alte Unheilseschatologie, indem sie auch Israel für seine Sünden den Untergang verkündigten, knüpften also damit an die mythische Eschatologie wieder an. Während nach volkstümlichem Glauben Israel bei der Katastrophe gerettet wird, ist ihm nach prophetischer Überzeugung der Untergang gewiß, und zwar in Bälde. Wird in der populären Eschatologie die Katastrophe durch mythische

Schrecken eingeleitet und vollzogen wie durch Erdbeben, Sturm, Feuer, Gewitter und Seuchen, die nach einem gewissen Schema in gewissen Perioden sich ablösen, so jetzt bei den Propheten durch historische Feinde, die aber nur leicht angedeutet werden. Die Naturkatastrophen und mythische Schrecken bleiben daneben, sind aber jetzt «dichterische Einkleidung» und «ein stilistisches Überbleibsel aus einer früheren Periode».

So steht für die vorexilische Prophetie die Unglücksweissagung durchaus im Vordergrund. In der nachexilischen Zeit, wo die bei den vorexilischen Propheten zurückgetretene, aber nicht geschwundene Heilsprophetie wieder stärker hervortritt, «hält die alte volkstümliche Eschatologie wieder ihren Einzug». Der universelle Charakter der großen Wendung wird wieder mehr betont. Die mythischen Schrecken werden wieder lebendiger. Die Katastrophe wird auf die Heiden beschränkt, die ethische Begründung verschwindet immer mehr. Aber daneben wirkt die prophetische Unheilseschatologie fort und vermischt sich mit der volkstümlichen. Aus dieser Vermischung mit einem Einschlag neuer Ideen entsteht dann allmählich die Apokalyptik.

Neben der Unglückseschatologie hat es nun von jeher die Heilsweissagung gegeben, wie jene mythischen Charakters und daher uralt. Man glaubte an die Wiederkehr des Paradieses. An diese älteste oder mythische Stufe, die in der vorexilischen Prophetie nur noch durchschimmert, schloß sich wie in der Unglückseschatologie eine zweite volkstümliche Stufe, die durch ihre palästinische Färbung erkenntlich ist. Der ursprüngliche Welthorizont ist auf Palästina verengert worden. «Was anfänglich von der neuen Welt mit ihrem neuen Paradies galt, das ist jetzt allein für das Palästina der Endzeit in Anspruch genommen. Dort im Lande Israel spielen dann die Kinder mit Kreuzottern und Löwen, dort triefen die Berge von Milch und Honig, dort werden die Schwerter zu Winzermessern umgeschmiedet, dort feiert man das göttliche Freudenmahl der neuen Zeit, dort liegt die Residenz auf dem Gottesberg im Norden, dort fließt der Strom, dessen Arme die Gottesstadt erfreuen, dort verschwinden Krankheiten, Tränen und Not, dorthin eilt nun alle Welt, um

mit Israel des höchsten Glückes teilhaftig zu werden und mit ihm seinen Gott Jahve zu preisen.» Die dritte, die prophetische Stufe der Heilseschatologie, behält wohl den Stoff, den sie vorfindet, bei, aber sie verbindet mit ihm das prophetische religiös sittliche Ideal. In der neuen Zeit wird man sich ganz auf Jahve verlassen, ein großes Friedensreich umspannt die ganze Welt. Aller Götzendienst hört auf, Jahve selbst wohnt bei seinem Volk.

Schon zur ursprünglichen Heilseschatologie gehört der Paradieseskönig göttlicher Herkunft. Er ist im jüdischen Volk als zu erwartender Davidide gefaßt worden. Als der Messias birgt er nationale Züge, die ihm von Haus aus fremd sind. Doch wechselt mit ihm Jahve selbst als König der Heilszeit.

Diese Heilseschatologie trat in der vorexilischen Prophetie stark zurück, um in der nachexilischen Zeit immer stärker hervorzutreten. Da die vorexilischen Propheten sie aber vorfanden, so müssen bereits vor unsern kanonischen Männern Prophetenschulen existiert haben, die in Lied und Wort die eschatologischen Tatsachen verherrlichten.

Es ist keine Frage, daß das Gebäude, das Gressmann mit seiner Eschatologie aufbaut, in seiner Art ein großartiges ist. Es fragt sich nur, ob dies Gebäude auch in der Wirklichkeit existiert hat. Hätte Gressmann recht, so würde sein Resultat für die sogenannte Wellhausensche Schule ein bedeutender Schlag sein, und Stärks Siegesgesang über den Untergang der ihm verhaßten Schule, der er doch selbst einst angehört hat, und die ihm nur ein Ableger des Darwinismus ist, würde berechtigt sein. Prüfen wir daher Gressmanns Behauptungen, lassen aber die Frage nach der Herkunft der Eschatologie einstweilen ganz beiseite.

1. Es ist richtig, daß das Alte Testament nicht nur eine Unglücksweissagung, sondern auch eine Heilsweissagung kennt. Das leugnet kein vernünftiger Mensch, ebensowenig wie, 2. daß jene in vorexilischer Zeit in den prophetischen Schriften die maßgebende ist, während in nachexilischer Zeit die Heilsweissagung im Mittelpunkt des ganzen religiösen Lebens steht; 3. findet sich auch in den prophetischen Schriften die Erwartung einer Welt-

katastrophe durch übernatürliche Gewalten und die Hoffnung einer neuen Erde; 4. eben diese eschatologischen Stücke, die vom Weltende reden, sowie die Heilsweissagungen aus vorexilischer Zeit sind meist nur fragmentarisch und als «Torsi» erhalten; 5. eine Überarbeitung der genuinprophetischen Reden wird auch von GRESSMANN nicht geleugnet.

Den Ausgangspunkt meiner prinzipiellen Kritik der GRESSMANNschen Methode bildet der zweite Satz. Trotz der Wahrheit desselben erkennt GRESSMANN noch einen starken Rest von Heilseschatologie auch bei den vorexilischen Propheten an. Hier aber erhebt sich Widerspruch. Was wir bei den vorexilischen Propheten als Heilseschatologie finden, ist ebenso wie die Vorstellung einer Weltkatastrophe bis auf ganz wenige Ansätze einer persönlichen Hoffnung auf eine bessere Zeit nachexilischen Ursprungs. Dies haben zur Evidenz erwiesen nach WELLHAUSEN und STADE vor allem PAUL VOLZ[1], KARL MARTI und BERNHARD DUHM in den Kommentaren[2], GUSTAV HÖLSCHER[3] u. a.[4] Es liegt bei GRESSMANN eben eine starke Vernachlässigung der Resultate der sogenannten literarkritischen Schule und ihrer Ergebnisse vor, die auf der allein berechtigten philologisch-historischen Methode beruhen.[5] Gewiß, GRESSMANN leugnet gar nicht die Möglichkeit und die Tatsache einer späteren Überarbeitung der Hinterlassenschaft der vorexilischen Propheten, nur will er es bei den wichtigsten Stellen nicht zugestehen, die vom zukünftigen Heile handeln. Die nachexilische Abfassung vieler für ihn vorexilischen heilseschatologischen Stellen ist ihm deshalb verschlossen, weil er dieselben unbedenklich mit den auch für ihn nachexilischen Stellen über einen Kamm schert, nur weil sie

---

[1] Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias, 1897.

[2] Eigentümlich inkonsequent ist DUHM nur für Jesaja.

[3] Die Propheten 1914, Geschichte der israel. u. jüd. Religion 1922.

[4] Der Fehler aller der Genannten, abgesehen von HÖLSCHER in seiner Religionsgeschichte, ist aber, daß sie den Wendepunkt mit Ezechiel einsetzen, statt mit Deutero-Jesaja, doch darüber später.

[5] Die literarkritische Tätigkeit an den a.-t. Schriften ist trotz GRESSMANNS programmatischem die WELLHAUSENsche Schule heftig angreifendem Aufsatz in ZAW. I. (N. F. 1924, S. 1 ff.) noch lange nicht beendet.

den gleichen oder ähnlichen Inhalt haben. Es ist die altorthodoxe Methode der loci communes, die als Belegstellen für eine dogmatische Behauptung dienen müssen.

Wenn GRESSMANN weiter zugesteht, die heilseschatologischen Stellen sprengen in den vorexilischen Propheten meist den Zusammenhang, sie stehen als Torsi mit dem Vorangehenden nur sehr lose oder gar nicht in Verbindung, so will er das aus dem Charakter der prophetischen Rede erklären. «Die prophetischen Schriften sind zum größten Teil aus kurzen, zusammenhanglosen Sprüchen zusammengesetzt, da man zwei, drei Sätze, vier, fünf Verse keine Rede nennen kann.» Aber das entspricht nicht der Tatsache. Gewiß sind nicht alle Reden sehr lang, aber zusammenhanglos ist das nicht, was die Propheten reden. Es ist Sinn und Logik drin. Was oft den klaren Gedankengang verschleiert, sind eben die Interpolationen. Schalten wir diese aus, so ist das meiste, wenn nicht der Text verderbt ist, in schönster Ordnung. Eine Untersuchung über die literarische Komposition der Prophetenbücher[1] und über die Grundsätze, nach denen man die Sprüche geordnet hat, würde das nur bestätigen. Sie würde zeigen, daß die Propheten wirkliche Reden gehalten haben und nicht nur Sprüche, wie GRESSMANN meint.

Unglücksweissagung und Heilsweissagung, Straf- und Vernichtungspredigt einerseits und Verkündigung einer Glückszeit andererseits schließen sich ihren innersten Wesen nach einander aus. Auch GRESSMANN nennt es einen pädagogischen Fehler, wenn sich die beiden Gedankenreihen bei ein und demselben Propheten vorfinden, aber sie seien nun einmal da, und damit müsse man sich abfinden. Die Propheten hätten beide Gedankenreihen im Volk vorgefunden und übernommen, bzw. umgestaltet. Das ist aber eine ganz willkürliche Behauptung, und wäre sie recht, so müßten wir den Propheten, die doch Erzieher ihres Volkes sein wollten, jedes erzieherische Talent absprechen. Wie soll man es sich vorstellen, daß die Propheten ihren Reden gegen die Sünde, voll tiefsten sittlichen

[1] Vorbildlich B. DUHM, Das Buch Jeremia 1901, und G. HÖLSCHER, Hesekiel, der Dichter und das Buch, eine literar-kritische Untersuchung, 1924.

Ernstes, ihrer Verkündigung des göttlichen Strafgerichtes nun als Schluß eine tröstliche Verheißung gaben, die jenes völlig, aber auch völlig ignoriert, und nur von den bevorstehenden Segnungen der schönen Heilszukunft zu reden weiß.

Ist aber die Methode falsch, mit der GRESSMANN sein stattliches Gebäude aufbaut, entspricht sie nicht den Forderungen streng philologisch-historischer Wissenschaft, wie sie die ihm unsympathische literarkritische Schule pflegt, entspricht sie ferner nicht den Gesetzen der Psychologie und der auf ihr basierenden Pädagogik, so ist damit diesem Gebäude das Fundament entzogen. Es muß rettungslos in sich zusammenstürzen. Daß aber auch der positive Inhalt der GRESSMANNschen Thesen falsch ist, daß die vorexilische Zeit Israels weder den Gedanken einer Weltkatastrophe noch einer zu erwartenden Heilszeit kannte, wird später zu erweisen sein. Hier genügt einstweilen eine methodologische Auseinandersetzung.[1]

Zur Heilseschatologie gehört nach GRESSMANN auch der Heilskönig.[2] Auch ihn hat der jüdische Glaube fremder Religion entnommen und ihn durch die Verbindung mit der Person Davids zum «Messias» gemacht. Und zwar fand die Übernahme wohl in Jerusalem

---

[1] Daß GRESSMANN selbst bald sich der genannten Schwächen seines Buches bewußt wurde, zeigt sein genannter Aufsatz in AJTh.: Unglücks- und Glückssätze — Reden sind es immer noch nicht recht — erklären sich aus verschiedenen Stimmungen der Propheten zu verschiedenen Zeiten, der Prophet ähnelt da dem Dichter. Aber zeitlich muß das Unglück zuerst kommen. Die Reue, die Umkehr ermöglicht das Glück, sie ist der verbindende Gedanke. Hier liegen aber schwere exegetische Fehler GRESSMANNS vor. Die Umkehr wendet das Unglück ab im Glauben der vorexilischen Propheten, bringt aber niemals das Glück, die Heilszeit. Die Gedichte, die das Glück verkünden, setzen das Unglück als vorhanden voraus. Auch jetzt ist GRESSMANN noch überzeugt, daß die Heilsweissagung, so sehr sie durch den prophetischen Geist vertieft und ethisiert worden ist, fremden Ursprungs ist. Unglücks- und Glücksweissagung stammen ihm jetzt aus Ägypten, doch darüber siehe unten Kapitel 3. Ob GRESSMANN noch an die einstige Existenz des von ihm in der «Eschatologie» konstruierten Gebäudes glaubt, geht aus dem Aufsatz nicht hervor.

[2] Ich halte mich hier im wesentlichen an GRESSMANNS Aufsatz, der ja doch die letzte Äußerung dieses Gelehrten zur Frage ist und die Ausführungen seines Buches ergänzt.

statt, anknüpfend an dessen ersten König Melchisedek, der wie die babylonischen Götter auf heiligen Bergen geboren wurde (Ps. 110, 3). So ist Melchisedek eine Parallelfigur zum babylonischen Adapa, der das ewige Leben verlor, und der nach GRESSMANN vielleicht doch ein König war, aus dem dann die Israeliten einen einfachen «Menschen» (Adam) machten. GRESSMANN vermutet, daß dem Adapa die Herrschaft in der Zukunft verheißen worden sei. So ist also der Heilskönig der Zukunft identisch mit dem Paradieseskönig der Vergangenheit. Er ist ein Gottkönig und wird geboren auf wunderbare Weise von einer göttlichen Mutter (Jungfrau?) — Mi. 5, 2, Jes. 7, 14. Nach Unterjochung satanischer Mächte bringt er das Paradies, das Reich des Friedens, wieder. Wie gesagt, wurde in Juda — nicht im Nordreich — diese unisraelitische Heilandsfigur durch die Verbindung mit der Person Davids zum «Messias» der Endzeit. Sie erhielt jetzt menschliche, irdische Züge, die satanischen Mächte sind jetzt die irdischen Feinde des Volkes. Aber auch der irdische augenblicklich herrschende König hat mit dem Auftreten des Messias ein Ende.

Ich versage mir hier die Kritik des zweifellos geistreichen Bildes, das GRESSMANN entwirft. Meine späteren Ausführungen über Entstehung und Werden des Messiasglaubens dürfte die beste Kritik sein. Dasselbe gilt für SELLIN.

Wenn SELLIN auch mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer über den alten Orient verbreiteten Eschatologie rechnet, so will er doch nicht aus ihr die Israels herleiten. Israels Unglücks- und Heilseschatologie, die eng zusammen gehören, sind aus dem Volk selbst herausgewachsen und haben ihre tiefsten und letzten Wurzeln in der Offenbarung seines Gottes am Sinai, wo Jahwe König seines Volkes geworden ist. Langsam entwickelte sich seitdem, aber nicht aus mythischer Grundlage, die Volkseschatologie. Auf der einen Seite erwartet man einen Gerichtstag, einen Ausdruck, den GRESSMANN bewußt vermeidet, da die Bestrafung am Ende der Welt durch eine Katastrophe oder einen Kampf vollzogen werde. Aber für SELLIN gibt es in vorexilischer Zeit keinen Glauben an ein Weltende, wenn auch der Tag

Jahwes, der die Heiden Israel zu Füßen legt, und an dem Jahwe sich als König erweist, durch Weltkatastrophen, die «mythischen Schrecken» GRESSMANNS, sich vollzieht. Auf der andern Seite erwartete der Volksglaube für das eigene Volk mit diesem Tag den Anbruch der Heilszeit. Israel ist der «Rest», der beim Gericht bleibt, der sich bei ihm «versteckt». Und wenn auch der Tag Jahwes gelegentlich schon im Volksglauben nicht nur den Heiden, sondern auch Israel den Untergang brachte, so tröstete man sich doch des Auferstehungsglaubens, Gott würde sein Volk wieder zu neuem Leben erwecken. Für das dem Gericht entronnene Volk bricht da eine neue Paradieseszeit an, eine Zeit des Glückes und des Friedens, in der auch die Heiden Jahwe huldigen. Dadurch, daß man die schließlich alleinige Königsherrschaft Jahwes über die Welt erhofft, zeigt sich, wie im letzten Grund auch der alte israelitische Volksglaube schon ethisch religiös orientiert war. Neben der Hoffnung auf Jahwes sich in der Welt durchsetzendes Königtum findet sich aber auch im Volksglauben die Erwartung eines wunderbar geborenen Heilandskönigs, eines Boten Gottes, der sein Volk retten wird, der von jeher bei Gott war und insofern der erste Mensch war. Der Glaube an diesen eschatologischen König, den der alte Orient nicht kannte, läßt sich in einzelnen Spuren bis in die Anfangszeit der israelitischen Geschichte verfolgen. Seit David mag man dann vielfach in Juda des Glaubens gewesen sein, daß der erwartete König aus Davids Geschlecht stammen würde.

Diese Volkseschatologie wurde im 9.—6. Jahrhundert immer mehr vertieft durch die wahren Propheten. Diese haben sich vor allem in Gegensatz zu den verweltlichten, berufsmäßigen Propheten gestellt, die der Eschatologie ein immer sinnlicheres und dem wahren Jahweglauben entgegengesetztes Gepräge gaben. Für sie wird in erster Linie, aber nicht ausschließlich, Israel Objekt des göttlichen Gerichtes. «Sie erkennen das Herannahen Jahwes zu seinem furchtbaren Gerichtstage in den verschiedensten Zeitereignissen, vor allem aber in der Völkergeschichte.» Die «mythischen Schrecken» werden weiter von ihnen verwendet, aber in erster Linie sind es doch historische Feinde, durch die Jahwe das Gericht vollzieht und sich

als König der Welt erweist, denn Jahwe war auch Kriegsgott. Entsprechend dem Objekt, über das das Gericht ergeht, muß auch die Heilshoffnung sich verschieben. Der «Rest» ist nicht mehr Israel, sondern nur die, «die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt haben, die Frommen und Demütigen im Lande, die sich zu Jahwe bekehren; die mit reinen Lippen, reinem Herzen zu ihm kommen, nur ein geläutertes, gläubiges Israel». Neben die alten erwarteten Natursegnungen treten in den Vordergrund geistige, sittlich religiöse Güter. Die Gemeinschaft mit Gott wird das höchste Gut. Und die Heiden werden nicht mehr mit Gewalt, sondern innerlich überwunden. Auch der erhoffte irdische Heilsherrscher wird von den Propheten mehr geistig erfaßt. Er ist auch zunächst der Unheilsbringer seines Volkes, dann erst sein gerechter Richter und der Friedefürst der Welt, der sittlich religiöse Erzieher der einzelnen Individuen und schließlich der Lichtbringer für alle Völker, der durch sein Leiden und Sterben die Welt versöhnt.

Erst mit dem Exil treten dann in der sog. Apokalyptik die von den Propheten abgetanen sinnlichen Volkserwartungen wieder hervor, vielleicht unter babylonisch-persischem Einfluß.

Auch das Gebäude, das SELLIN errichtet hat, entbehrt so wenig wie das GRESSMANNS des Großartigen; ja, man kann sogar sagen, in seiner Einfachheit wirkt es noch gewaltiger. Das Fehlen des barocken Stils wie bei GRESSMANN macht es ruhiger und sympathischer. Ihm fehlt der Ballast der Konstruktionen, die sich in wunderbarer Weise miteinander vertragen oder doch vertragen sollen. Aber dieselben grundsätzlichen Bedenken, die gegen GRESSMANN vorgebracht wurden, gelten auch SELLIN gegenüber, der ja nur ein Ableger jenes ist. SELLINS ganzes Bestreben war im Grunde darauf gerichtet, GRESSMANNS Anschauungen, die aus der ihm unbequemen religionsgeschichtlichen Schule stammten, der althergebrachten kirchlichen Lehre noch stärker anzunähern. Das Entsetzen vor der «Hyperkritik» der WELLHAUSENschen Schule, aus der nur ein «Trümmerfeld» entgegenstarrt, «da kein Stein mehr auf dem andern geblieben ist, da nur noch Fetzen umherliegen, da ohne allen Skrupel das Widersprechendste

in die nachexilische Zeit hineingestopft ist, in der man der psychologischen Ableitung überhoben ist», das Entsetzen vor all dem ist es, das SELLIN dazu trieb, sein Gebäude zu errichten — der Wunsch der Vater des Gedankens. Auch SELLINS Ausführungen finden wie die GRESSMANNS durch unsere weitere Darlegungen ihre Erledigung.

Auf eine ganz neue Grundlage baute MOWINCKEL[1] das Gebäude der Eschatologie auf, stark von GUNKEL, GRESSMANN und SELLIN abweichend, mit letzterem nur die israelitische Herkunft der Eschatologie betonend. Das Fundament, auf dem MOWINCKEL aufbaut, ist das Fest der Thronbesteigung Jahwes, das er auf Grund äußerst scharfsinniger Untersuchungen, zumal des Kultes und der Psalmen, als schon in vorexilischer Zeit vorhanden nachzuweisen versucht. Dieses Fest soll identisch sein mit dem siebentägigen Herbst-(Laubhütten-)Fest, das einerseits für den Ertrag des alten Jahres gefeiert wurde, das aber doch wieder das neue Jahr einleitete und selbst als Neujahrsfest galt, — Neujahrs-, Sühne- und Erntefest noch in einem Fest zusammenfließend. Wahrscheinlich aber war der erste Tag dieses Festes, der auf den Vollmond fallende Neujahrstag, das eigentliche Thronbesteigungsfest des Königs Jahwe, der «Tag Jahwes» (*jom Jahwe*) schlechthin. Dieses Herbstfest, das mit dem *jom Jahwe*[2] begann, trat wohl schon am Ende der vorexilischen Zeit, vielleicht unter dem Einfluß des in Juda eindringenden babylonischen Kalenders, gegen das Passahfest zurück und schwand langsam auch als Thronbesteigungsfest aus dem Kult, wenn es auch seine Spuren noch bis heute in den Gebeten des synagogalen Neujahrstages zurückgelassen hat.[3] Wohl nicht viel jünger als das aus dem kananäischen Kult zu

---

[1] Die beste Kritik MOWINCKEL gibt HÖLSCHER in seinen den ganzen norwegischen Gelehrten verdienstvoll würdigenden Aufsatz «Sigmund Mowinckel som gammeltestamentlig forsker» in Norsk Teologisk Tidsskrift, 1923, S. 73—138, vor allem S. 117 ff.

[2] Schon P. VOLZ, Das Neujahrsfest Jahwes, 1912, S. 15 hatte vor MOWINCKEL den Tag Jahwes so gedeutet, im übrigen siehe zum Tag Jahwes unten S. 24 ff.

[3] Siehe dieselben in der Ausgabe des Mischnatraktats *Rosch-ha-schana* von P. FIEBIG, 1914.

Davids Zeit übernommene Thronbesteigungsfest Jahwes ist seine Projektion in die Endzeit, seine Eschatologisierung. Aus dem Thronbesteigungsfest entstand die jüdische Eschatologie. Was Israel im Kult bei jedem Neujahrsfest, dem Thronbesteigungsfest seines Gottes, von diesem für das neue Jahr erwartete, so wie es einst in der Vorzeit, da König Jahwe die Welt schuf, geschehen war, erwartete man jetzt auch von der Endzeit[1]: Neuschöpfung, Besiegung der feindlichen Götter und Mächte und Gericht ihrer Völker, Errettung des eigenen Volkes aus aller irdischen Not. Daß diese eschatologische Erwartung in Juda aufkam, hat verschiedene Gründe: Einmal das Selbstbewußtsein eines unter David hochgekommenen Volkes, das sich bewußt ist, noch eine gewaltige Rolle in der Zukunft zu spielen. Aber sodann auch der nüchterne Blick in die Gegenwart. Das, was man an jedem Neujahrstag für das nächste Jahr zu erleben hoffte, ging doch oft nur teilweise oder gar nicht in Erfüllung. Dazu brachte die Geschichte des Volkes seit der Reichstrennung im Jahre 932 Enttäuschungen aller Art. Fremde Völker, die Juda dienen sollten, wurden seine Herren. Dazu verlor der Kult, wie die Polemik eines Amos oder Jesaja zeigt, immer mehr seine ursprüngliche Lebensfrische, seine Naivität; es war kein religiöses Erleben mehr in ihm. So schweifte der Blick am Neujahrstag nicht mehr bloß auf das nächste Jahr mit seiner unsicheren Zukunft, sondern in die große Zeit, da Jahwe wirklich und endgültig seine Königsherrschaft über die Welt antreten wird.

Die bedeutendste Erkenntnis Mowinckels ist die von der zentralen Stellung der Königsherrschaft Jahwes in der jüdischen Eschatologie. Daß es sich in dieser im tiefsten Grunde um die βασιλεία τοῦ θεοῦ, die Königsherrschaft Gottes, handelt, hat Mowinckel richtig erkannt, ebenso, daß die Hoffnung auf diese βασιλεία τοῦ θεοῦ in Israel entstanden ist, wenn er auch ihre weitere Ausbildung unter dem Einfluß des Parsismus[2] ignoriert. Auch darin wird Mowinckel recht haben, daß zwischen dem von ihm wohl richtig erschlossenen Thronbesteigungsfest Jahwes

[1] Nur hier knüpfte eigentlich Mowinckel an Gunkel an: Urzeit und Endzeit.

[2] S. unten Kapitel VI ff.

und der eschatologischen Erwartung von der Königsherrschaft Jahwes ein gewisser Zusammenhang besteht, wenn er auch diesen sicher zu eng und einseitig annimmt. Aber für falsch halte ich, wenn er die Entstehung der Eschatologie in so hohe vorexilische Zeit hineinrückt. Hier liegt meines Erachtens der Fehler darin, daß er für die älteste Zeit schon ein mit dem Herbstfest verbundenes Neujahrsfest annimmt, obwohl er selbst ausdrücklich auf die alten, das Herbstfest regelnden, kein bestimmtes Neujahrsfest zulassenden Ausdrücke «bei der Jahreswende» (Ex. 34, 22) und «bei dem Ausgang des Jahres» (Ex. 23, 16) hinweist. Daß der Jahresanfang wohl schon im 8. Jahrh. astronomisch auf den Herbst, vielleicht seine Tag- und Nachtgleiche, festgelegt war, zeigt der berühmte sogenannte Bauernkalender von Gezer, der das Erntefest (*'asiph*), das doch das landwirtschaftliche Jahr abschließt, an den Anfang der für landwirtschaftliche Arbeit bestimmten Monate setzt.[1] Aber gegen die Identifizierung dieses Neujahrstages mit dem in den Oktober fallenden Erntefest sprechen nicht nur die genannten Ausdrücke in Ex., sondern auch das völlige Schweigen der alten Quellen von dem Neujahrstag als einem Feste. Erst in der exilischen Literatur des Judentums tritt uns der Neujahrstag als kirchliches Fest am ersten Neumond des Herbstes entgegen (Lev. 23, 24 f.; Num. 29, 1 ff.). So mag er immerhin schon am Ende der vorexilischen Zeit in den Kult Eingang gefunden haben, vielleicht in der assyrischen Epoche. Das mag auch die Zeit gewesen sein, wo man gleichfalls unter dem Einfluß der babylonischen Religion in Jerusalem ein Fest der Thronbesteigung Jahwes einführte, es auf den zum kirchlichen Fest gewordenen Neujahrstag verlegend. MOWINCKEL hat ja gerade darauf aufmerksam gemacht[2], wie das babylonische Neujahrsfest das Fest der Thronbesteigung Marduks war. Da hätte doch am nächsten für MOWINCKEL liegen müssen, dieses Fest direkt als Vorbild für die Einführung des Thronbesteigungsfestes Jahwes anzusehen, um so mehr, als die gesamte ältere jüdische Lite-

---

[1] Ephemeris für semitische Epigraphik v. Lidzbarski III (1909), S. 38 f.

[2] Hinweisend auf ZIMMERN, Zum babylonischen Neujahrsfest, II, 1918.

ratur ein solches Thronbesteigungsfest nicht kennt, aber sein Vorhandensein in der letzten Zeit des Staates aus den exilischen, für MOWINCKEL freilich vorexilischen Psalmen und Deutero-Jesaja erschlossen werden kann. Die Einführung des Thronbesteigungsfestes Jahwes wurde für Jerusalem speziell nahe gelegt, da ja hier Jahwe als König vom Zion verehrt wurde.[1] Freilich zeigen für mein Gefühl auch Deutero-Jesaja und die Psalmen, daß das Thronbesteigungsfest nicht sehr lange existiert haben kann und aus dem Kirchenjahr wieder schwand. Die Zeit der Restauration[2] muß noch von seiner heidnischen Herkunft gewußt haben. Nur scheinen die in Betracht kommenden, aus der exilischen, bzw. nachexilischen Zeit stammenden Psalmen[3] nicht mehr dem Kult des Thronbesteigungsfestes gedient zu haben, wie MOWINCKEL meint, sondern ein Zeugnis für die eschatologische Erwartung der kommenden Königsherrschaft Jahwes zu sein.[4] Die Bestreitung dieser eschatologischen Deutung durch MOWINCKEL wäre vielleicht weniger energisch ausgefallen, wenn er sich klar gemacht hätte, daß gerade die oben genannten Gründe, die er für die vorexilische Entstehung der jüdischen Eschatologie anführt, zwingend für ihre Entstehung nach dem Untergang des Staates sind. Das Selbstbewußtsein Judas, Jahwes auserwähltes Volk zu sein, ist nicht durch Davids Regierung geworden. Diese imperialistische Stimmung war nie durch die politischen Tatsachen begründet, sondern durch die Entwicklung der Volksreligion zur Weltreligion, wie sie allein der politische Zusammenbruch 586 mit sich brachte. Und dieser Zusammenbruch war doch etwas ganz anderes als die nur vorübergehenden Miseren seit der

---

[1] Siehe meinen Aufsatz über die Herkunft der Bezeichnung Jahwes als König in der WELLHAUSEN-Festschrift Beiheft 27, zu ZAW. 1914, S. 145 ff.

[2] S. unten Kapitel VI.

[3] Daß die Psalmen in der sogenannten exilischen bzw. nachexilischen Zeit entstanden sind, ist gerade so ein subjektives Urteil, wie wenn dieselben in die sogenannte vorexilische Zeit versetzt werden. Dieses subjektive Urteil hängt eben von der gesamten Geschichtsauffassung ab.

[4] Die Möglichkeit, daß einige Psalmen älter sind und dem Kult des Thronbesteigungsfestes dienten, gebe ich zu. Vielleicht fand eine mehr oder minder starke Überarbeitung der Lieder statt.

Reichstrennung. Wenn wir von der Zeit absehen, da Juda assyrischer Tributärstaat wurde, so hatte es doch der Staat vorher im allgemeinen nicht so schlecht, daß er an der Gegenwart hätte verzweifeln müssen. Erst das furchtbare Ende, das der Staat durch seine Zertrümmerung 586 fand, mußte die «eschatologische» Stimmung schaffen, rief die Hoffnung auf den Tag hervor, da Jahwe seine Königsherrschaft auf dem Zion antreten würde.[1] Das nur wohl kurz bestandene Thronbesteigungsfest Jahwes, das am Neujahrstag gefeiert worden war, schlug die Brücke zu dieser Hoffnung. Eben diese Zeit war es auch erst, die dem Kult die Naivität nahm und ihn zum opus operatum machte. Die Polemik der alten Propheten gegen ihn beweist noch lange nicht, wie MOWINCKEL meint, ein Abflauen des religiösen Erlebnisses im Kult auf seiten des Volkes; im Gegenteil, sie zeigt, daß ihre Zeitgenossen den Kult noch ganz naiv sinnlich auffaßten.

Alles in allem MOWINCKEL hätte von seinen durchaus richtigen Erkenntnissen gerade zu dem Resultat kommen müssen, daß die Eschatologie im jüdischen Volk erst nach dessen politischem Zusammenbruch sich bilden konnte.

Zu den eschatologischen Gütern, die man erwartete, gehört nach MOWINCKEL auch der «Messias», der zukünftige König aus Davids Haus. Auch die Hoffnung auf ihn ist aus den Erwartungen, die man am Thronbesteigungsfest Jahwes hegte, erwachsen. Auch der göttlich gedachte König, der mit Jahwe am Neujahrsfest seine Inthronisation feiert, gehört zu den Heilsgütern des neuen Jahres. Er ist der sichtbare Ausdruck der zwischen Jahwe und dem Volk bestehenden Einheit, er ist Jahwes Vertreter. Der ideale Typus des göttlichen Königs wurde in das Zukunftsbild eingesetzt, obwohl er neben Jahwes eschatologischer βασιλεία eigentlich keinen Platz hatte. Diese letzte richtige Erkenntnis hätte MOWINCKEL freilich dazu bringen müssen, die Gestalt des zukünftigen Königs wo ganz anders herzuleiten, als er tut. Er hätte sehen müssen, daß sie nicht auf religiösem, sondern auf politischem Gebiet zu Hause war, daß auch sie erst für den Glauben entstehen konnte, als das nationale Königtum

---

[1] S. unten Kapitel VI.

zusammengebrochen war.[1] Sein Zweifel an der Echtheit von Jes. 9, 1ff.; 11, 1ff. hätte ihn zur richtigen Erkenntnis führen können. Auch Jes. 7, 14 gilt ihm nicht für messianisch. Die Mythologisierung des zukünftigen Königs ist für MOWINCKEL gleichfalls mit Recht ein spätes Produkt.

So sehen wir bei MOWINCKEL, der in der GUNKELschen Schule groß geworden ist, sich aber die Selbständigkeit wissenschaftlichen Denkens gewahrt hat, trotz mancher starken Bedenken an seinen Konstruktionen eine erfreuliche Wendung in der Auffassung vom Entstehen der jüdischen Eschatologie.

Als wichtigste Belegstelle für den vermeintlichen vorexilischen Glauben des Volkes Israel an eine bevorstehende Heilszeit gilt der in GUNKELS Geist erzogenen Schule Am. 5, 18ff. Nur MOWINCKEL macht auch hier, wie wir sahen, eine rühmliche Ausnahme. Er hat wie VOLZ die heilseschatologische Bedeutung des Tages Jahwes ganz ausgeschaltet, wie dieser ihn auf den Neujahrstag des Herbstfestes deutend. So bestechend diese Deutung ist, scheint sie mir aber nicht haltbar. Sie geht aus von den synagogalen Gebeten des Neujahrstages, die stark die prophetische Stimmung des *jom Jahwe* als des Gerichtstages aufweisen. Und, wie MOWINCKEL gezeigt hat, schlug das in der assyrisch-babylonischen Epoche aufgekommene Neujahrs- und Thronbesteigungsfest die Brücke zur nachexilischen eschatologischen Erwartung, daß Jahwe als König zum Gericht kommen werde. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß jener Tag auch im vorexilischen Israel der «Tag Jahwes» schlechthin war. Eine schon rein äußerliche Betrachtung von Am. 5, 18 zeigt dies.

MOWINCKEL hatte zum letztenmal wieder[2], im Gegensatz zu der ihm doch nahe stehenden Schule GUNKELS, dem *jom Jahwe* jeden heilseschatologischen Charakter abgesprochen, wenigstens in seiner ursprünglichen Bedeutung. Der «Tag Jahwes» war der Neujahrs- und Thronbesteigungstag des jüdischen Gottes. Das war eine Behauptung ohne Beweise, wie sie eben jeder von uns, der eine neue Hypo-

[1] S. unten Kapitel V f.

[2] Vor ihm hatte es außer den Vertretern der WELLHAUSENschen Schule nur VOLZ a. a. O. getan.

these bringt, nur zu gern aufstellt. Aber das Richtige an MOWINCKELS Hypothese ist, daß der *jom Jahwe* nur ein Festtag sein kann. Das zeigt der locus classicus für diesen Ausdruck, wenn wir Am. 5, 18—27 mit den meisten als eine zusammenhängende Rede ansehen[1]:

18—20: «Weh denen, die den Tag Jahwes herbeisehnen!
Was soll euch der Tag Jahwes?
Er ist Finsternis und nicht Licht,
Und Dunkel und ohne Glanz.

21. 22: Ich hasse, verachte eure Feste,
Mag nicht riechen eure Feiern,
An euren Gaben habe ich kein Gefallen,
Auf das Fett eurer Mastkälber blicke ich nicht.

23. 24: Weg mit dem Lärm eurer Lieder,
Das Spiel eurer Harfen mag ich nicht hören.
Aber hervorquellen soll wie Wasser das Recht
Und Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach!

25: Habt ihr Schlachtopfer und Gaben
Dargebracht mir in der Wüste
Vierzig Jahre,
Haus Israel?

27: — — — — — —
Und weg führe ich euch
Über Damaskus hinaus,
Spricht Jahwe Zebaoth.»

Deutlich zeigt der Zusammenhang der ersten Strophe (18—20), daß das, was Israel herbeiwünscht, nicht eine heilsgeschichtliche oder heilseschatologische Größe ist, weder der große Wendepunkt, der die politisch neue Ära herbeiführt, da Jahwe das Volk von seinen Feinden befreit[2],

---

[1] SELLIN (Zwölfprophetenbuch 1922) nimmt allerdings 5,18—22 als Rede für sich. Ich verweise zur Wiederherstellung des ursprünglichen Textes auf MARTI, Dodekapropheton 1904; DUHM, ZAW. XXXI, S. 10 f. und die Zwölf Propheten in den Versmaßen der Urschrift übersetzt 1910 und verzichte daher hier auf Einzelheiten.

[2] WELLHAUSEN, NOWACK, MARTI u. a.

noch die Wiederkunft der Paradieseszeit[1], sondern ein Festtag, den die Israeliten in ihrer Ungeduld herbeisehnten, wie unsere Kinder das Christkind oder den Osterhasen. Daß in dem Fall, da Amos seine Rede hielt, er ein bestimmtes Fest vor Augen hatte, ist wahrscheinlich, es mag auch das Herbstfest gewesen sein; aber damit ist nicht gesagt, daß nur dieses ein *jom Jahwe* gewesen wäre. Das Wahrscheinliche ist doch, daß jedes Fest Jahwes ein «Tag Jahwes» war, wohl weil er die Epiphanie des Gottes zum rauschenden Fest bedeutete[2], weil er dem Volke «Licht» und «Glanz» brachte. Der Epiphanie des Gottes zu Ehren floß das sinnberauschende Blut von Hekatomben, ertönten rasende Lieder und erklangen die Harfen. Von der Epiphanie Jahwes an seinem Festtag[3] redet auch Seph. 1, 7:

> «Still vor dem Herrn Jahwe,
> Denn nahe ist Jahwes Tag,
> Ja, zugerichtet hat Jahwe ein Opfer,
> Geheiligt die Gäste.»

So entsprechen dem *jom Jahwe* von Am. 5, 18, Seph. 1, 7 die Tage der Baale in Hos. 2, 15:

> «Heimsuche ich an ihr die Tage der Baale,
> An denen sie ihnen räucherte,
> Sich ihren Nasen- und Halsschmuck anlegte
> Und ihren Liebhabern nachlief.»

Daß der Ausdruck *jom Jahwe* an den genannten Stellen die Epiphanie Jahwes zum Fest bedeutet, zeigt vor allem auch die Umdeutung, die der Prophet ihm gibt: Jahwe erscheint nicht mehr zum Fest, sondern zum Untergang und Strafgericht seines Volkes. So wird der Tag

---

[1] Gunkels Schule.

[2] Ich greife G. Hölschers Erklärung (Geschichte der isr.-jüd. Religion, 1922, S. 165) auf, deute sie nur um, denn die Deutung der Epiphanie Jahwes auf sein Erscheinen in Sturm und Gewitter zur Hilfe seines Volkes gegen seine Feinde paßt nicht für Am. 5, 18 ff., mag auch immerhin der *jom Jahwe* gelegentlich so gedeutet worden sein. Die Grundbedeutung des Tages Jahwe ist eben die seiner Epiphanie schlechthin.

[3] Daß Jahwe an seinem Festtag an der Kultstätte erscheint, ist altisraelitische Vorstellung, nach der kananäischen wohnt er an ihr.

Jahwes Dunkel und Finsternis. So erhält der Tag Jahwes erst durch Amos und die, welche in seinen Spuren wandeln, ein eschatologisches Gepräge, allerdings in malam partem. Vom «Tag Jahwes» reden in Amos' Sinn auch weiterhin die vorexilischen Propheten, zum Teil den Ausdruck selbst gebrauchend, wie Jes. 2, 12 und vor allem Seph. 1, 14ff.[1]:

«Nahe ist Jahwes Tag, der große!
Nah, hastend sehr!
Horch — Jahwes Tag, der bittre,
Da kreischen Helden!

Der Tag ist ein Tag von Grimm,
Von Not und Drangsal,
Ein Tag von Sturz und Stürzen,
Von dichtem Dunkel;

Ein Tag von Gewölk und Umwölkung,
Von Lärmtrompeten,
Herab auf die festen Städte,
Die hohen Zinnen.

Da mach' ich bange den Menschen,
Da gehn sie wie Blinde,
Ihr Blut wird wie Staub verschüttet,
Ihr Mark wie Unrat.

Ihr Geld nicht, noch ihr Silber
Vermag zu retten
Am Tage des Grimmes Jahwes,
Im Brand seines Eifers.»

Aber auch ohne daß der Name *jom Jahwe* genannt wird, ist auf Schritt und Tritt in kühnen Bildern, Umschreibungen und Andeutungen weiterhin von ihm die Rede. Und wohl viele von diesen Bildern werden, wie Gressmann erwiesen hat[2], mythischen Ursprungs sein:

---

[1] Nach Duhms schöner Übersetzung.

[2] Sehr recht bemerkt Mowinckel a. a. O., S. 221, daß die Bedeutung des Gressmannschen Buches in der Analyse der Einzelvorstellungen liegt, im Nachweis ihrer Herkunft, daß aber die letzte Synthese mehr unklar angedeutet wird, d. h. auch Mowinckel erkennt wie ich dem eschatologischen Gebäude Gressmanns keine Existenz zu.

Seuchen, Schwert, Erdbeben, Schirokko, Sonnenfinsternis, Schwefel und Feuer, Wasserfluten und Sturm, die die Propheten zur Ausmalung des eschatologischen Tages Jahwes benutzen, womit aber noch lange nicht gesagt ist, daß der Tag Jahwe selbst dieser Herkunft ist. Auch werden, wie SELLIN mit Recht betont, diese sogenannten «mythischen Schrecken» für die Propheten schon reine Bilder geworden sein, wenigstens für die vorexilische Zeit. Erst in nachexilischer Zeit, die den Weltuntergang verkündigte, wurden sie, allerdings unter fremdem Einfluß, wie wir sehen werden[1], wieder mythische Wirklichkeiten. Aber für diese späte Zeit wurde ja der *jom Jahwe* heilsgeschichtlich umgebogen, in diesem Sinn kommt der Name selbst noch vor Jes. 13, 6. 9; Joel 1, 15; 2, 1. 11; 3, 4; 4, 14; Ob. 15; vgl. auch Ezech. 13, 5.

Damit, daß der Tag Jahwes, den nach Am. 5,18 das Volk herbeisehnt, nicht der Tag sein kann, der die Heilszeit einleitet, ist der Anschauung von einer in Israel in vorexilischer Zeit vorhandenen Heilseschatologie bereits der stärkste Boden entzogen. Haben sich doch gerade auf Am. 5, 18 die Vertreter dieser Anschauung besonders gestützt und diese Stelle zum Ausgangspunkt ihrer Beweisführung genommen. Aber damit sind wir noch nicht der Pflicht enthoben, der Frage weiter nachzugehen, ob es vielleicht doch im vorexilischen Volksglauben Israels und im Glauben der älteren Propheten eine solche Hoffnung gegeben hat. Mit Recht hat SELLIN erkannt, daß, wenn die Propheten der vorexilischen Zeit eine Heilshoffnung kannten, sich eine solche auch in den alten, großen Geschichtswerken finden muß, d. h. in den sogenannten Jahwisten (J) und Elohisten (E). Natürlich ist die Frage nach der Entstehungszeit der Quellen hier von großer Wichtigkeit.[2]

---

[1] S. unten Kapitel VII f.

[2] Für SELLIN (Einleitung in das Alte Testament, 1910, S. 32—35) sind beide Werke in der salomonischen Zeit entstanden, der Jahwist im Süd-, der Elohist im Nordreich. Die Einheitlichkeit der beiden Werke besteht für SELLIN darin, daß von dem einheitlichen Jahwisten «auf einen vorliegenden Faden, bald von hier, bald von dort Einzelerzählungen aufgereiht wurden, ohne daß sein historisch-kritischer

Heilseschatologisch sind schon nach SELLIN die Segenssprüche der Väter Gen. 9, 25—27 (J^1)[1]; 12, 2. 3 (J^1+J^2); 28, 14 (J^2); 26, 4 (E); 27, 27—29 (E), und der Segen Mosis über Joseph Deut. 33, 13ff., der wohl in die Zeit Jerobeams II. führt. Deutlich zeigt sich hier die kirchliche Gebundenheit SELLINS. Für den Abrahamssegen, der doch im Grunde das Prototyp auch für die Segen seiner Nachkommen wurde, ist eben doch die messianische, sich schon Sir. 44, 21 findende Deutung des N. T. (Gal. 3, 8; Röm. 4, 13; Act. 3, 25) maßgebend. Die Verheißungen an die Erzväter sind dann schließlich nur die Fortsetzung des Protevangeliums.[2] Aber ich glaube, daß SELLIN mit seiner Anschauung wenig Freunde finden wird, — daß GRESSMANN diese Stelle völlig ignoriert, ist bei seinem kritischen Standpunkt selbstredend. Es ist so, wie GUNKEL[3] sagt, daß diese Verheißungen auf ganz bestimmte Verhältnisse aus der Gegenwart der Verfasser gehen. Es handelt sich bei ihnen nicht um Dinge, die zur Zeit des Erzählers noch ausstehen, sondern die zu seiner Zeit erfüllt sind.[4] Höchstens bei den Stellen aus E könnte man fragen, inwieweit er die übernommenen Segen vielleicht schon messianisch gedeutet hat. Selbstredend gilt die

---

Sinn so weit ausgebildet war, dieselben zu harmonisieren, und ohne daß er es wagte, einmal gegebenen Stoff zu eliminieren». Dagegen setzt sich für SELLIN der Elohist aus E^1 (aus salomonischer Zeit) und E^2 (aus der Zeit zwischen Elia und Hosea rund um 800) zusammen. Für mich, der ich zur antiquierten Schule WELLHAUSENS gehöre, liegt die Sache anders. Im wesentlichen gebe ich R. SMEND (Die Erzählungen des Hexateuch 1912) recht, daß für den Erzählungsstoff von Gen.—Reg. drei judäische Quellen in Betracht kommen, J^1, J^2, E. Nur scheint mir in J^1 ein älteres aus salomonischer Zeit stammendes, den Stoff von 1 Sam.—1 Reg. 2 umfassendes Werk die Grundlage zu sein, während der Rest von J^1 aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. stammt. J^2 gehört dann wohl in die Zeit des Amos. Daß der Elohist exilischen Ursprungs ist, hat G. HÖLSCHER (das Buch der Könige, seine Quellen und Redaktion, in Εὐχαριστήριον, Festschrift für H. GUNKEL, 1923, S. 158 ff.) gezeigt, so erklärt sich auch am besten, wie SMEND in dieser Quelle die Ansätze einer messianischen Hoffnung finden konnte.

[1] Die Quellen nach meiner Auffassung.

[2] S. oben S. 5.

[3] Komm. zur Gen. 1910, S. 164 f.

[4] Gen. 9, 25—27 behandelt die politischen Verhältnisse unter David, der unter Philister (Japhet) und Israel (Sem) Kanaan aufteilte.

heilseschatologische Deutung für die Bileamsprüche in Num. 23f., wie ich vor Jahren bewiesen habe[1], eine Deutung, die sich langsam durchzusetzen beginnt. Allerdings kann SELLIN meinen Beweis für die nachexilische Herkunft der Sprüche nicht anerkennen, meine «sprachliche Statistik» sagt ihm wenig zu.

Dagegen fand bei SELLIN GRESSMANNS «Restgedanke» als Beweis für die schon vor Amos vorhandene Heilseschatologie begeisterten Anklang. Der «Rest Josephs» (*šeʾerith Joseph*) soll bereits vor Amos terminus technicus der Heilseschatologie gewesen sein, obwohl er eigentlich zur Unheilseschatologie gehörte. Der Rest, im Volksglauben das dem Gericht über die Heiden entkommene Israel, sei für die Propheten der dem Gericht entkommene Bruchteil Israels. Und für diesen Restgedanken soll Amos 3,12 ein zwingender Beweis sein:

«Wie rettet ein Hirte
Aus Löwenrachen
Zwei Schenkelchen oder
Ein Läppchen vom Ohre,
So werden gerettet
Die Israeliten,
Sie, die da sitzen
In Samaria
Auf der Kante des Ruhbetts,
Dem Höcker des Diwans.»[2]

Mit Recht fragt CORNILL[3], «was kann der Hirt oder Besitzer eines zerrissenen Schafs mit zwei Hinterschenkeln oder gar nur mit einem Ohrläppchen anfangen?» Da soll der «Rest» noch brauchbar sein!

Und wenn der Prophet Am. 5, 15 dem Volk zuruft:

«Haßt Böses, nicht Gutes,
Und festigt das Recht im Tor,
Vielleicht begnadigt
Er Josephs Rest»[4],

so ist das doch dieser Rest nach 7,2.5 zu verstehen. Kata-

[1] Bileamperikope in STADES Festschrift 1898.
[2] Nach DUHMS Übersetzung.
[3] Zur Einleitung in das A. T. 1912, S. 84.
[4] Nach DUHM.

strophen haben das Nordreich, denn nur dieses ist Jakob, so klein gemacht, daß es für den Propheten ein Rest ist. Und dieser Rest soll nun das messianische Erbe antreten, wie die Volkseschatologie von Israel aussagte! Ja, wenn Am. 9, 8 vom Propheten stammte! Und nach Am. 5,15 verstehen GRESSMANN und SELLIN Jes. 6, 11ff.; 17, 5f., als wenn man mit dem Wurzelstock, der beim Holzfällen stehen bleibt, oder den paar Beeren, die bei der Lese vergessen werden, etwas anfangen könnte! Selbst Jesajas Ältester muß diesen Gelehrten herhalten. Sein symbolischer Name «Rest bekehrt sich» (*Sche'ar jašub*) 7,3 muß natürlich aus der Eschatologie stammen: «In diesem Falle, wo Jesaja auf die öffentliche Meinung einwirken wollte, konnte kein mystischer Name gewählt werden, den niemand verstand, der nur die Seelenkämpfe des Propheten verkörperte, von denen niemand etwas ahnte, sondern es mußte ein allgemein bekanntes und verbreitetes Schlagwort sein, das kräftig einschlug. Wer es hörte, mußte sofort wissen, worum es sich handle.»[1] CORNILL[2] erinnert dagegen gut an Jesajas anderen Sohn «Raube bald, Eile Beute» 8, 2 oder an die symbolischen Namen von Hoseas Söhnen (Kap. 1), die auch jedermann sofort verstand. Allerdings findet sich bei diesen auch die Deutung der Namen. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß zwischen Jes. 6 und 7 eine Geschichte verloren gegangen ist, die von der Geburt des «Rest bekehrt sich» erzählte und auch die Deutung des Namens gab. Aber zwingend ist CORNILLS Einwand nur in Verbindung mit der Widerlegung der falschen Exegese GRESSMANNS und SELLINS von Am. 3, 12; 5, 15; Jes. 6, 11ff.; 17, 5f. Schließlich noch eine Anfrage an GRESSMANN und SELLIN: Wenn es wirklich in Israel einen heilseschatologischen Restgedanken gab, warum ignoriert ihn denn Jesaja völlig in der Berufungsvision 6,9—11?[3]

Etwas anderes ist es, wenn der Rest sich in exilischen, bzw. nachexilischen Stellen findet; hier ist er bereits Theologie. Deshalb könnte Jahwes Wort an Elias: «Ich aber habe in Israel 7000 von allen Knieen übrig gelassen,

---

[1] GRESSMANN a. a. O., S. 234.
[2] A. a. O., S. 85f.
[3] V. 12f. sind kaum am Platz. Nach V. 11 ist V. 12a höchst überflüssig. V. 13b β fehlt in LXX.

die nicht sich Baal gebeugt haben, von jeglichem Mund, der ihn nicht geküßt hat» (1. Reg. 19, 18) durchaus heilseschatologisch zu nehmen sein, da wir mit dem Elohisten, wozu die Eliasgeschichten gehören, bereits im Exil stehen. Wie unmethodisch es aber ist, vor- und nachexilische Stellen über einen Kamm zu scheren, sahen wir bei der prinzipiellen Auseinandersetzung. So werden von GRESSMANN und SELLIN für den «Neuen Bund», die «Umwandlung der Natur» und die «mythische Topographie», alles wie «der Rest» nach ihrer Meinung Bestandteile der Heilseschatologie, unbedenklich echte Stellen der vorexilischen Prophetie mit nachexilischen Stellen als loci communes ihrer dogmatischen Meinung zusammengestellt.

Wichtig ist noch die Frage, ob die vorexilische Zeit auf einen Erlöser oder Heilskönig hoffte. Sehen wir von Stellen wie Jes. 9, 5. 6; 11, 1—4; Mi. 5, 2, die nach meiner Meinung unecht sind, ab, so bliebe als unumstritten vorexilische Stelle, in der man die Hoffnung auf den Heilskönig finden könnte, nur Jes. 7, 14—16. Für GRESSMANN[1] (S. 270ff.) ist der Immanuel der erwartete Erlöser, ein göttliches Kind, ein Halbgott. «Es gab ... zur Zeit des Jesaja eine bekannte Weissagung von der Geburt eines wunderbaren Knaben, der den Namen Immanuel erhalten, in seiner Kindheit Milch und Honig essen, und, ehe er zwischen gut und böse entscheiden gelernt hätte, ... der Befreier seines Volkes und der Bringer des Glücks werden sollte.» Seine Mutter, die *ʿalma*, war wohl von Haus aus eine Göttermutter, eine Jungfrau[2], denn die ganze Darstellung stammt natürlich aus der Fremde. SELLIN schließt sich, abgesehen von der Anschauung über die Herkunft, GRESSMANNS Deutung an. Man ist damit wieder bei der altkirchlichen Exegese (Mtth. 1, 22f.) angelangt.[3]

Aber die Exegese GRESSMANNS ist falsch, da sie sich

---

[1] Auf Grund von GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T., 1903, S. 24.

[2] Das παρθένος der LXX ist christliche Änderung, die ursprüngliche LXX hatte νεᾶνις.

[3] So auch H. GUTHE, Das Zukunftsbild des Jesaja, 1885, S. 7. FRANZ DELITZSCH, Mess. Weissagungen, 1890, S. 99. J. MEINHOLD, ThStKr. 1893, S. 15. Nur MOWINCKEL a. a. O., S. 306 sah auch hier wieder klarer, allerdings ist seine Deutung des Immanuel als eines kultischen Zurufs ganz verdreht.

auf V. 15 stützt. Wohl empfindet und betont er die Schwierigkeiten, V. 15 neben V. 16 als echt zu halten.[1] Zu V. 16 stellt er die Frage, soll denn Juda erst nach vier bis fünf Jahren gerettet werden, wenn nach V. 15 der Immanuel nur bis zum fünften Jahr die genannten Speisen essen soll? Die Lösung findet GRESSMANN allein in der genannten Volkstradition. Darin hat er wohl recht, daß V. 15 messianisch zu deuten ist. Nicht vom Nomadenideal, zu dem man zurückkommen wird, ist V. 15 die Rede, noch vom verwüsteten Land, das so viel Gras wachsen läßt, daß man sich nur von Milch und Honig nährt, sondern von der Speise des Paradieses. So werden Sibyll. III. 743 ff.; V. 281 ff.; II Hen. 8, 5 f. die Seligen im Paradies mit Milch und Honig gespeist. Auch Zeus wird von der Ziege Amalthea mit Milch und von den Bienen des Ida mit Honig gespeist. Aber das sind Vorstellungen, die sich zur Zeit des Jesaja in Israel nicht nachweisen lassen. Dazu kommt, wie auch GRESSMANN sieht, daß V. 15 den Zusammenhang sprengt, während V. 16 sich logisch an V. 14 anschließt. Damit schaltet der Immanuel als Messias aus. Schon LXX und die anderen griechischen Übersetzungen verstanden den Immanuel nicht als den Messias, wenn sie das Verbum mit καλέσεις übersetzten, wobei dahingestellt bleibt, ob sie recht hatten. Es kommt für unsere Frage überhaupt nicht darauf an, endgültig festzustellen, wer nun der Immanuel ist, ob der Sohn des Ahab, des Jesaja oder jedes beliebige Kind. Jedenfalls war er nicht der Messias oder ein Erlöser, von dem Jesaja und seine Zeitgenossen nichts wußten. Mit Jes. 8, 8 liegt die Sache allerdings anders, hier dürfte Immanuel schon Name des Messias sein[2], aber 8b gilt allgemein als Einschub.

Viel gewichtiger noch für GRESSMANN und SELLIN wäre, wenn Gen. 49, 10 in der sogenannten Schilo-Weissagung vom Messias die Rede wäre.[3] Schon das spätere Judentum und ihm folgend die christliche Kirche erblickte

---

[1] H. SCHMIDT streicht daher V. 15b.

[2] GUTHE, bei KAUTZSCH, 4. Aufl., zieht den Immanuel zu V. 9.

[3] Siehe außer den Kommentaren vor allem AD. POSNANSKI, Schiloh, ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre I. Die Auslegung von Gen. 49, 10 im Altertum bis zum Ende des Mittelalters, 1904.

in dieser Stelle eine uralte Weissagung auf den Messias. Reden LXX mit ihrem ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ oder Aquila und Symmachus mit ᾧ ἀπόκειται[1], wohl in Anlehnung an Ezech. 21, 32 ganz allgemein von der Heilszeit, so sehen die Targume in Schilo den Messias, ebenso Hieronymus mit seinem donec veniat qui mittendus est (Vulg.).[2] Auch moderne Korrekturen des Schilo in *šeʾilo* is quem Juda ipse expetit, *mošlo* sein Herrscher, *šillo* sein Neugeborener, *šalew* der Friedensbringer u. a. denken hier an den König der Heilszeit. Alle diese Deutungen sind jedenfalls noch vernünftiger als die früher so beliebte, aber sinnlose Übersetzung «bis daß er nach Silo kommt». Die Annahme, V. 10 als Interpolation anzusehen, weil er den Zusammenhang zerreiße, scheint mir sehr gewaltsam; wenigstens paßt V. 10a doch ganz in den Tenor des Segens, ebenso auch *welo jiḳhat ʿammim.* Mir scheint, als wenn das Achten auf die Ordnuug der Verse helfen könnte. In V. 8 sind doch inhaltlich parallel V. a und V. bβ:

«Juda, dich preisen[3] deine Brüder,
Vor dir werfen sich nieder die Söhne deines Vaters»,

diese zweifellos zusammenhängenden Verse werden jetzt zerrissen durch

«Deine Hand packt das Genick deiner Feinde.»

Hierzu gehört meines Erachtens als paralleles Glied V. 10bβ; nur brauchen wir *welo* in *ulᵉka* zu ändern:

«Und dir gebührt der Gehorsam der Völker.»

Diese vier Zeilen, von denen je zwei zusammengehören, bilden die erste Strophe.

V. 9 bildet im gleichen Bau die zweite Strophe:

«Ein Löwenjunges ist Juda,
Zerreißend die Jungen der Kühe[4],
Er hat sich gestreckt, gelagert wie ein Löwe,
Und wie eine Löwin, wer darf ihn aufscheuchen.»

---

[1] Statt *šilo* lesen sie *šel-lo.*

[2] Er liest *šilloach.*

[3] Im ganzen Segen sind die Imperfekta präsentisch zu übersetzen. Das doch einst selbständige Lied schilderte die Gegenwart, erst die Zusammenstellung mit den andern Liedern zum Segen Jakobs hat den futurischen Sinn in die Imperfekta gelegt.

[4] Der überlieferte Text stört durch die 2. Person und das Verlassen des Bildes. Oorts Vorschlag, den Text in *meṭareph bene ʿaloth* zu ändern, hat viel für sich.

Dasselbe gilt für die dritte Strophe V. 10a, 11a:
«Nicht weicht das Zepter aus Juda
Noch der Herrscherstab weg zwischen seinen Füßen.
Er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen
Und an die Edelrebe seiner Eselin Junges.»

Die vierte Strophe umfaßt dann V. 11b. 12:
«Er wäscht im Wein sein Kleid
Und im Rebenblut sein Gewand,
Trüb sind die Augen von Wein
Und weiß die Zähne von Milch.»

Und nun schiebt sich in das Ganze, rein äußerlich schon höchst unpassend, das unglückselige *ʿad ki jaboʾ šilo*. Nichts beweist den Einschub dieser Worte mehr, als daß ihnen jeder Zusammenhang mit der Umgebung fehlt; sie sind eine Glosse zu 10a. Nehmen wir einmal an, ihr Inhalt handle vom Messias, so läge darin ein Widerspruch zum Vorangehenden. Wenn der Messias kommt, weicht doch nicht der Zepterstab von Juda, im Gegenteil, er ist erst recht da, vgl. Jes. 9, 5ff.; 11, 1ff. Inhaltlich kann der Satz nur auf das Exil gehen, mit seinem Beginn wich das Zepter aus Juda und der Herrscherstab weg zwischen seinen Füßen.[1] Ob in *šilo* eine unabsichtliche Textverderbnis vorliegt, ob vielleicht absichtlich geändert wurde, oder, wie Jer. 25, 26; 51, 41, ein Geheimalphabet sein Spiel treibt[2], kann ich nicht sagen, ist schließlich auch gleichgültig. Es genügt zu wissen, daß auch Gen. 49,10 keine Weissagung auf den zukünftigen König vorliegt.

Eigenartig ist, wenn Sellin aus der Bezeichnung der Helden der Vorzeit als *šofeṭ* und *mošiaʿ* schließt, «daß das Volk auch schon in den Jahrhunderten vor dem Königtum den Gedanken des Wunderherrschers gehabt hat»!

Das israelitische Volk lebte, wie uns die Urkunden der vorexilischen Zeit zeigen, in der älteren Königszeit ganz der Gegenwart und in der Verbindung mit seinem Gott. Es hatte, was es brauchte, Getreide, Flachs und Most,

---

[1] So erkannt von Marti, ZAW. 29, S. 198. Wenn Sellin (Prophet. 170 f. Anm.) den so entstehenden Anschluß von 11a an 10 für unerträglich erklärt, so ist das sein persönliches Gefühl. Der Herrscherstab, der bei Juda bleibt (10), ermöglicht ihm allein das friedliche Idyll von 11 und 12.

[2] Siehe dazu Abr. Sarsowsky in ZAW. 34, S. 64 ff.

gesegnet von Jahwe, beschützt vor seinen Feinden. Ein Volk, das das fühlte, schaute nicht nach zukünftigen Heilszeiten aus.[1] Was sollte man nach dem verlorenen Paradies ausschauen und auf seine Wiederkunft hoffen? Das Land selbst, Palästina, war ja ein Land, in dem Milch und Honig floß. Wo hatte da eine eschatologische Heilshoffnung Platz? Die konnte erst einsetzen, als all die Güter, die man einst besessen hatte, durch die Zertrümmerung des Staates, die teilweise Vernichtung des Volkes und den Verlust des Königtums dahingegangen waren. Gerade diejenige alte Erzählung, in der wir die Heilshoffnung am ehesten finden müßten, entbehrt sie. Ich meine die aus dem Jahwisten stammende Paradiesesgeschichte. Wenn irgendwo, so war in ihr am Platz, den Ausblick auf das kommende Heil, das Reich Gottes und den Heiland nicht fehlen zu lassen. Das empfand schon die Kirche, wenn sie das Protevangelium hier eintrug, wenn sie im Weibessamen, der der Schlange den Kopf zertrat, den Heiland erblickte. Aber trostlos klingt die Paradiesesgeschichte aus in Fluch und Verwünschung für die Menschheit und die Natur. Das Paradies bleibt verschlossen. Kein Lichtstrahl fällt aus ihm heraus durch den kleinsten Türspalt und gibt dem Schreiber und Leser die Hoffnung, daß es einmal wieder heißen könnte:

«Heut schleußt er wieder auf die Tür
Zum schönen Paradeis;
Der Cherub steht nicht mehr dafür.
Gott sei Lob, Ehr und Preis.»

Wenn aber in vorprophetischer Zeit, im Volksglauben Israels es keine Hoffnung auf eine dereinstige Heilszeit gab, werden die Propheten erst recht sie nicht gehabt haben. Das sagte schon Jeremias seinem Pseudokollegen Chanania: «Die Propheten, die vor mir und dir von alters her gewesen sind, die weissagten über viele Länder und große Königreiche vom Krieg[2]; der Prophet, der vom Heil weissagt, wenn das Wort des Propheten eintrifft, wird sich als der Prophet ausweisen, den Jahwe wirklich gesandt hat» (Jer. 28, 8 f.). Die alten Propheten waren rechte Unglücks-

---

[1] B. Duhm, Das kommende Reich Gottes, 1910, S. 9 f.
[2] *ulᵉraʿa ulᵉdaber* beliebter Einschub.

propheten. Was sie zu sagen hatten, war nicht, was den Massen geschmeichelt hätte. Jeremias hätte, wenn er die Heilsweissagungen in seinen und seiner Vorgänger Reden gelesen hätte, sie den Lügenpropheten zugeschrieben.

Nach GRESSMANN und SELLIN sollen die Propheten der vorexilischen Zeit mit ihrem Volk darin einig gewesen sein, daß ein großes Gericht bevorstand; nach ersterem ein Weltgericht, d. h. ein Gericht, das auch der Welt ein Ende bereitete, nach letzterem nur ein Gericht über die Heiden. Erst die Propheten hätten diesen Gerichtsgedanken auch auf Israel ausgedehnt. Wenn aber tatsächlich die Propheten ein solches Strafgericht erwartet haben und sie damit an die Erwartung ihres Volkes anknüpften, dieselbe nur umbiegend, so mußte logischerweise dieses Gericht bedingungslos ergehen, selbst wenn auch nur ein «Rest» gerettet wurde. Das aber ist nicht der Fall. GRESSMANN und SELLIN verkennen durchaus das Wesen der vorexilischen Propheten und machen sie zu grauen Theoretikern eines Dogmas. Diese Propheten verkündigten nicht den Untergang der Welt oder des Volkes, weil man nun einmal so oder so allgemein glaubte, und gaben höchstens ihrer Predigt ein religiöses Kolorit, indem sie den Untergang als Strafe für die Sünden hinstellten, sondern sie waren die großen Pädagogen, die Seelsorger ihres Volkes, die es auf neue sittliche, religiöse Bahnen bringen wollten. Das μετανοεῖτε des Täufers ist auch ihnen die Hauptsache.

«Suchet mich und lebet!
— — — — — —
Sucht Gutes, nicht Böses,
Damit ihr lebet
Und Jahwe mit euch sei,
Wie ihr's behauptet!

Haßt Böses, nicht Gutes,
Und festigt das Recht,
Vielleicht begnadigt
Er Josephs Recht.»[1]

---

[1] Nach DUHM.

So klingt es ergreifend Am. 5, 14f. Gerne möchte Jahwe Israel verschonen, es möchte ihn gereuen, was er gedroht und schon begonnen hat (Am. 7, 1ff.). Oder wir lesen bei Jeremias (3, 12f.):

«Kehr, Abkehr-Israel, wieder
Zu mir, spricht Jahwe,
Ich will dich nicht finster ansehen,
Denn gütig bin ich.

Nicht währt mein Zorn auf ewig,
Nur sieh deine Schuld ein,
Daß Jahwe, deinem Gotte,
Du untreu warest!»[1]

oder 4, 1: «Bekehrst du dich, Israel, darfst du
Zu mir herkehren;
Entfernst du die Greuel, darfst du
Vor mir nicht fliehen.»[1]

Nie ist Jahwes Drohwort unbedingt, es kann jeden Augenblick hinfällig werden, wenn die Voraussetzung dazu aufhört: «Micha aus Moreschet trat weissagend auf in den Tagen Hiskias, des Königs von Juda, und sprach zum ganzen Volke Judas also: So spricht Jahwe Zebaoth, Zion wird als Feld gepflügt und Jerusalem zu Trümmern werden und der Tempelberg zum Waldesheiligtum. Haben etwa Hiskia, der König von Juda, und das ganze Juda ihn töten lassen? Hat man nicht Jahwe gefürchtet und das Angesicht Jahwes besänftigt? Da reute Jahwe das Unheil, das er über sie gesprochen hatte» (Jer. 26, 18f.).

Aber man könnte sagen, die Propheten hätten die Bedingtheit des göttlichen Strafgerichtes wohl ausgesprochen, doch in der Volkseschatologie sei von einer Bedingung keine Rede gewesen. Aber bei Gressmann und Sellin wird ja das eschatologische Strafgericht oder die Endkatastrophe des Volksglaubens lediglich aus der prophetischen Predigt erschlossen. Mit dem besten Willen vermag ich aber in der historischen Literatur, die die vorprophetische Zeit behandelt, auch nicht die Spur einer solchen Unheilseschatologie zu finden. Selbst in den aus

---

[1] Nach Duhm.

dem Elohisten stammenden Eliageschichten hören wir nichts von einer solchen oder einem das Volk treffenden Unheil. Die Strafe, die Elia ankündigt, trifft wohl den König oder die Baalspropheten, nie aber das Volk. Allenfalls könnten die 7000 Übriggebliebenen, die nicht zu Baal abgefallen sind (1. Reg. 19, 18)[1], falls dieser Rest heilseschatologisch zu verstehen wäre, ein Strafgericht über das Volk voraussetzen. Aber der Elohist führt bereits ins Exil.

Ja, wie die Paradiesesgeschichte uns gelehrt hat, daß es im Volksglauben des alten Israel keine Heilshoffnung gab[2], so zeigt uns die aus derselben jahwistischen Quelle stammende Sintflutgeschichte, daß man in Israel auch keine Weltkatastrophe erwartete. Jahwes tröstliches Wort: «Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht» (Gen. 8, 22) spricht deutlich aus, daß ein Gericht derart, wie es jetzt die Menschheit traf, sie nicht mehr treffen wird, da «das Dichten des menschlichen Herzens doch böse von Jugend auf ist» (V. 21). Dagegen kann man nicht erwidern, daß der Sintflutmythus von Haus aus babylonischen Ursprungs ist; er ist doch umgegossen in den Geist der Jahwereligion. Auch die Behauptung von dem nur losen Zusammenhang der Erzählungsstoffe der Genesis, den die GUNKELsche Schule lehrt, kann nichts beweisen. Der, welcher die Sagenstoffe zusammenstellte, hatte doch eine einheitliche religiöse Weltanschauung und hätte schwerlich die Sintfluterzählung so ausklingen lassen, wie sie jetzt tut, wenn er der Überzeugung gewesen wäre, daß dieses Gericht nicht das letzte über die Menschheit gewesen wäre.

Für das Vorhandensein des vorprophetischen Glaubens an eine Unheilseschatologie führen GRESSMANN und SELLIN noch den Glauben Israels an das Königtum Jahwes an, letzterer dazu noch den an das Richtertum Jahwes. Hier wie auch sonst zeigt sich GRESSMANN wieder entschieden kritischer als sein «positiver» Schüler, wenn er Jahwe nicht als den «obersten Richter seines Volkes» im Volks-

---

[1] S. oben S. 31 f.
[2] S. oben S. 36.

glauben hinstellt.[1] Für SELLIN soll 1.Sam.8,6.20 maßgebend sein! Aber wenn auch SELLIN mir und anderen nicht glaubt, daß Kap. 8 aus der deuteronomistischen Schule stammt, so wird er doch wohl den Geist des Elohisten in ihm finden. Aber freilich, der Elohist stammt ja auch nach ihm aus salomonischer Zeit! Und schließlich, wie will man auf das Vorhandensein einer vorprophetischen Unheilserwartung daraus schließen können, «daß es sich in den ältesten Quellen auf Schritt und Tritt zeige, wie sehr man das Tun Gottes überall unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Richters betrachtet hat (vgl. Gen.16, 5; 30, 6; Ex.5, 21; 23, 7; 32, 33; 1.Sam.3,13; 24, 15; 25, 39; 2. Sam. 18, 19. 31)», und daß die Rechtsprechung «die vornehmste Funktion, die in seinem Namen vollzogen wird» (vgl. Ex. 18, 19f.; Deut. 33, 10 usw.), sei. Diese Logik verstehe ich nicht. Dann muß man auch, wenn Hammurabi in Marduks Namen Recht sprach, oder Thot in der Unterwelt Ägyptens Gericht abhielt, schließen, daß Babylonier und Ägypter an ein eschatologisches Gericht glaubten. Und wenn Sara, gekränkt über die Geringschätzung durch Hagar, Jahwe zum Gericht, d. h. zum Rächer ihrer Ehre, aufrief, oder die hartbedrückten Israeliten Jahwe gegen Moses und Aaron zu ihrem Recht aufriefen, oder wenn Eli erfährt, daß Jahwe an seiner Familie Gericht üben will, und ähnliches mehr, auf das alles sich SELLIN bezieht, wie kann man da von hier aus solche Schlüsse machen, wie er tut? Mit demselben Recht mußten dann die Mexikaner, die wohl ähnliche Erzählungen gehabt haben, dasselbe von Hutzlipuchtli erwarten, wie die Israeliten von Jahwe. Selbst wenn der Elohist so alt wäre, wie SELLIN meint, darf man doch nicht daraus, daß er Jahwe zum doch nur gelegentlichen Richter der Ägypter und Amoriter macht (Gen. 15, 14. 16; Ex. 9, 27; 10, 16), schließen, daß für die Heiden auch einmal eine summarische, endgültige Abrechnung kommen müsse. Oder schließt SELLIN aus der Siegestat des Königs Meša von Moab, der berichtet, daß sein Gott Kamoš Moab gegen

[1] Die Gerichtsvorstellung ist für GRESSMANN etwas ganz Peripherisches in der Eschatologie, denn die Bestrafung am Ende der Welt wird gewöhnlich nicht durch ein Gericht, sondern durch eine Katastrophe oder einen Kampf vollzogen.

Israel half, ähnlich für den Glauben der Moabiter? Das Unmögliche seiner Beweisführung empfindet schließlich auch SELLIN, wenn er mit einem kühnen Salto sofort wieder auf den Tag Jahwes in der von ihm vertretenen eschatologischen Deutung zurückkommt.

Entschieden gewichtiger ist für die GRESSMANN-SELLINsche Auffassung die Betonung des Königtums Jahwes, aus dem auch eine schließliche Herrschaft über die Heidenwelt folge. Die Bedeutung dieser Frage für unsere ganze Studie, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über das Reich Gottes, liegt auf der Hand. Ich habe seinerzeit[1] den allerdings schwerlich für SELLIN und GRESSMANN gelungenen Nachweis erbracht, daß die Bezeichnung Jahwes als König, sofern er König des messianischen Reiches ist, d. h. des universellen Reiches Gottes, auf Deutero-Jesaja zurückgeht, und daß nur zwei vorexilische Stellen (Jes. 6, 5; Jer. 8, 19) ausgesprochen von Jahwe als König reden, aber nicht als König von Israel, sondern als König vom Zion, der seine Residenz ist. Ich zeigte weiter, daß die Bezeichnung Jahwes als König gar nicht israelitisch sein kann, da das Königtum dem Israel der Wüstenzeit unbekannt war. Israel hat das Königtum erst auf kananäischem Boden kennen gelernt. Wie Jos. 2, 3; 8, 1 ff.; 10, 3 ff.; Jud. 1, 5 f. und die Tell-el-Amarna-Briefe uns zeigen, war in Palästina *melek* in kananäischer Zeit nicht der König eines Volkes, sondern einer Stadt und ihres Weichbildes. Von den Kananäern haben die Israeliten diese Bezeichnung auch erst für die Gottheit übernommen, und sie konnten sie zunächst nur übernehmen als Titel für den Gott einer Stadt. Soweit wir sehen, erhielt Jahwe in Jerusalem, also seit David, den Titel König. Aber es ist immerhin möglich, daß auch in einigen anderen Städten Jahwe als König verehrt wurde. Darauf lassen vielleicht die vier, nach BAUDISSIN[2] als nachweislich sicher von Hebräern getragenen, mit *melek* zusammengesetzten

[1] Über die Herkunft der Bezeichnung Jahwes als König in WELLHAUSENS Festschrift, 1914, S. 147 ff. Ich kann mich deshalb hier kurz fassen und bitte, meinen Aufsatz den, der sich dafür interessiert, nachzulesen.

[2] Realenzyklopädie für Protest, Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. XIII, 295 ff.; vgl. meinen Aufsatz, S. 153 f.

alten Eigennamen schließen. Wie wenig aber selbst in der israelitisch-jüdischen Königszeit Jahwe als König des Volkes verehrt wurde, zeigt der Protest gegen das irdische Königtum in den deuteronomistischen Bearbeitungen der Samuelisgeschichten und die Betonung, daß Jahwe allein König ist (1. Sam. 8, 1ff.; 12, 1ff.). Für die vorexilische Zeit war das Judentum noch keine Theokratie. Das ist es erst mit dem Exil geworden. Also konnte man auch in vorexilischer Zeit nicht hoffen, daß Jahwe einst König der ganzen Welt sein würde.

2. Kapitel.

Die angeblich babylonische Eschatologie.

Zum erstenmal hat GUNKEL in seinem berühmten und auch grundlegenden Buch «Schöpfung und Chaos», 1894, S. 87, es ausgesprochen, daß eine Eschatologie und zwar eine mythologische Eschatologie, d. h. eine solche, die ihre Begriffe und Vorstellungen dem Mythus, den Erzählungen der Urzeit, entnimmt, nach Israel aus der Fremde, vielleicht, oder wahrscheinlich, aus Babel gekommen sei und jahrhundertelang Israel beeinflußt habe. Auch die Gestalt eines Messias, eines Erlöser- und Gottkönigs gehöre zu diesen mythologisch-eschatologischen Vorstellungen. GUNKEL verweist darin auf seinen Freund, den Assyriologen H. ZIMMERN.[1] Nach diesem ist die Idee des von Gott berufenen Königs als Welterlösers im babylonischen Glauben eingewurzelt gewesen. Desgleichen sei die Idee eines kommenden großen Weltkönigs in Babel anscheinend bekannt gewesen. ZIMMERN beruft sich dabei auf F. KAMPERS, Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage (1901).

Gehen wir von der ersten Behauptung ZIMMERNS aus: In verschiedenen Zeiten sei bald auf diesen, bald auf jenen irdischen König die Idee des Welterlösers übertragen worden. Also müsse sie im Babylonischen tief eingewurzelt gewesen sein. ZIMMERN führt den Brief eines assyrischen Höflings an den König Assurbanipal (668—626) an, in dem die mit der Regierung Assurbanipals angebrochene Segenszeit geschildert wird:

«Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, guter Kaufpreis, die

[1] Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., 1903, S. 381. 394.

Götter sind wohlgeneigt, Gottesfurcht ist viel vorhanden, die Tempel reichlich versehen ... Die Greise hüpfen, die Kinder singen, die Frauen und Mädchen ... heiraten, geben Knaben und Mädchen das Leben. Das Werfen verläuft richtig. Wen seine Sünden dem Tode überantwortet hatten, den hat mein Herr König am Leben gelassen. Die viele Jahre gefangen saßen, hast du frei gelassen, die viele Tage krank waren, sind genesen. Die Hungrigen sind gesättigt, die Ausgemergelten sind fett geworden, die Nackten sind mit Kleidern bekleidet worden.»

Mit dem besten Willen vermag ich hier nicht die Idee vom Welterlöser zu finden. Pessimistisch betrachtet, was wohl erlaubt ist, sind es Phrasen, wie sie auch noch heute ein an Rückenschwäche leidender serviler Höfling seinem Fürsten gegenüber gebrauchen könnte. Optimistisch, eine Betrachtung, die auch ihr Recht hat, lese ich aus dem Brief in der Hauptsache eine größere eingetretene Amnestie heraus, wie es ja auch noch heute bei Regierungsantritten zu geschehen pflegt, allgemeine Festlichkeiten und fortgesetztes Feiern. Oder will ZIMMERN aus dem Fest der Kaiserkrönung in Frankfurt, wie sie uns GOETHE erzählt, auf einen dahinter steckenden Glauben an einen Welterlöser schließen? Schließlich wird man bei recht vielen Herrschern des Altertums und der Neuzeit mit dem Gedanken gespielt haben, daß eine neue Weltepoche im Anzug sei, ohne daß man nun aber diesen Gedanken als «altes Traditionsgut» anzusehen habe, wonach Unglücks- und Heilszeit sich gegenüberstanden. Auch die Schilderung der Unglückszeiten der bekannten alten babylonischen Ominaliteratur setzt nicht als Gegenstück eine zu erwartende allgemeine Heilszeit voraus. Irgendwo müßte doch diese einmal in der Ominaliteratur erwähnt werden! Geschweige denn, daß man ein Recht hätte, von einer Heilandsvorstellung im assyrischen Glauben zu reden.[1]

Und wie weiter nach ZIMMERN die Berufung des Kyros durch Marduk die eines Erlöserkönigs sein soll, verstehe ich auch nicht. Daß «Marduk in allen Ländern

[1] Selbst LIETZMANN, Der Weltheiland, 1909, der an das Vorhandensein des Schemas der beiden Zeiten glaubt, möchte nur die Möglichkeit des Vorhandenseins einer Heilandshoffnung zu Assurbanipals Zeiten ins Auge fassen (S. 22).

Umschau hält, daß er sie musterte und einen gerechten Fürsten nach seinem Herzen suchte, ihn zu fassen bei seiner Hand», daß «er ihn mit seinem Namen rief, zur Herrschaft über die Gesamtheit des Alls seinen Namen kund tat», ist allerdings — und da gebe ich ZIMMERN recht — kaum «ein Augenblickserzeugnis der babylonischen Priesterschaft in majorem gloriam des von ihr mit offenen Armen aufgenommenen Kyros». Aber es ist auch nicht der Abglanz der Hoffnung auf den Welterlöser, wie er meint, sondern versteht sich aus der weltgeschichtlichen Bedeutung des großen Achämeniden, die einem Deutero-Jesaja eben so klar vor Augen lag wie einem babylonischen Priester. Und wenn schon vor Kyros die Vorstellung eines neuen Herrschers als eines Welterlösers vorhanden gewesen sein soll — aber der Ausdruck ist falsch und irreführend —, so beweist das nur, daß die Könige Babels und Assurs Könige waren, die, wir würden sagen, eine bewußte imperialistische Politik trieben. Ihre Politik war, ein Weltimperium zu begründen, wie sie es auch je und je getan haben. Das Bewußtsein, Marduks Liebling zu sein, ist nicht anders zu verstehen, als wenn englische Staatsmänner im imperialistischen Größenwahn ihr Volk als das von Gott auserlesene Volk der Welt bezeichnet haben. Sie könnten nach der Niederwerfung Deutschlands auch sagen, was einst Marduk zu Marodach Baladan II. sagte: «Marduk fand zum Land Akkad, von dem er im Grimm sich abgewandt hatte, Zuneigung, hielt Umschau unter allen Leuten, musterte die Menschheit, unter allen Menschen, sämtlichen Wohnsitzen traf er in festem Beschluß Auswahl, Marodach Baladan, den König von Babel, sah er freudig an . . . und verkündigte durch seinen Ausspruch: dieser sei der Hirte, der die Versprengten zusammen bringt.»

Auch im Gebet Samsi-Adads, des Sohnes Assurbanipals, zur Göttin Ischtar: «Du hast . . . mit dem Bilde deiner Augen mich ausersehen, Verlangen getragen nach meiner Herrschaft, hast mich hervorgeholt aus den Bergen, zum Hirten der Menschen mich berufen, hast mir ein gerechtes Zepter verliehen», auch aus diesen Worten kann ich nicht den Glauben an den Welterlöser herauslesen. Es ist doch nur der Glaube, von der Göttin in einzigartiger Weise berufen zu sein, zu ihr in einem besonderen Verhältnis zu

stehen. Der König Babels und Assurs ist eben von jeher der «Liebling der Götter» gewesen. Es ist Gottesgnadentum, wie Romantiker auf den Thronen der Neuzeit es auffaßten. Aber eschatologische Spekulationen stecken nicht dahinter, höchstens mythologische, die aber längst ihren alten Inhalt eingebüßt haben, von einer physischen Verwandtschaft des Königs mit der Gottheit. Später dienten diese dem Mythus entstammenden Spekulationen und Reden dazu, die weltgeschichtliche Aufgabe der Großkönige zu schildern, die für die überlieferten imperialistischen Ideen einzutreten hatten. Dieser meiner Auffassung nähert sich auch GRESSMANN [1], wenn er bei Besprechung der babylonisch-assyrischen Urkunden nicht wie GUNKEL vom Welterlöser, sondern vom Weltkönig redet.

Wenn dagegen GUNKEL, ZIMMERN, O. WEBER [2] die Möglichkeit ins Auge fassen, daß in Babel auch wohl schon von einem kommenden großen Weltkönig, einem Messiaskönig geredet worden sei, so scheint mir diese Möglichkeit sehr zweifelhaft. Die für diese Möglichkeit in Betracht kommende Stelle steht im sogenannten Ira-Mythos [3], der aber nur sehr fragmentarisch vorliegt:

«Das Meerland soll das Meerland, Mesopotamien Mesopotamien, Assyrien Assyrien, der Elamiter den Elamiter, den Kassiten der Kassite, den Sutaeer der Sutaeer, den Kutaeer der Kutaeer, den Lulubaeer der Lulubaeer, ein Land das andere, ein Haus das andere, ein Mensch den anderen nicht verschonen, sondern sollen einander totschlagen. Aber danach soll der Akkader (d. i. der Babylonier) aufkommen und soll sie alle niederstrecken und sie insgesamt niederwerfen.»

Wer die Worte, die Ira, ein Gott der Seuchen und Plagen, spricht, ruhig überdenkt, kann in ihnen nur den Gedanken finden: Aus einem allgemeinen Desastre der Völker, das vielleicht durch eine große Pest hervorgerufen wird, hat allein das Reich von Babel Nutzen. Davon, daß der Akkader «das Prototyp des Erlöserkönigs» ist, steht nichts da. Trotz WEBERS Einspruch werden wir die Worte

---

[1] A. a. O., S. 260 ff.
[2] Die Literatur der Babylonier und Assyrier, 1907, S. 107.
[3] KAT³, S. 587.

Iras mit irgendwelchen geschichtlichen Ereignissen, wohl dem Siegeszug eines schwarzen Todes, in Verbindung bringen müssen, auch wenn wir nichts Näheres wissen.

Aus den genannten und anderen Stellen hat dann Alfred Jeremias[1] ein Schema von Fluchzeit und Segenszeit im babylonischen Glauben zu erschließen können geglaubt. Die Erlösererwartung ist ihm das Ziel der babylonischen Weltzeitalterlehre. Man erwartete in Babel den Erretter als vermenschlichten Gott und vergöttlichten König. Aber Alfred Jeremias fand höchstens bei «Panbabylonisten» Anklang, bei allen andern Gelehrten kühle Ablehnung.

So ist es auch nichts mit Babel als dem rettenden Engel Gunkels. Sehe ich recht, so ist es auch die letzte Zeit arg still im assyriologischen Walde geworden; man redet nicht mehr viel von der Hoffnung auf den aus dem Zweiströmeland kommenden Heilandkönig.[2]

---

[1] Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, S. 205 ff., siehe auch Allgemeine Religionsgeschichte, 1918, S. 46 f.

[2] Selbst Fr. Kampers (Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik, 1924, S. 86 f.) erklärt: «Eigentliche Heilandsverheißungen sind diese Ergüsse nicht», er will nur «aus diesen allmählich zum Hofstil gehörenden Lobeserhebungen den Unterton eines Volkssehnens» vernehmen. Im II. Band von Bruno Meissners Babylonien und Assyrien, 1925, ist von solchen babylonischen Erlösererwartungen überhaupt nichts zu finden; und ein Assyriologe wie Meissner muß es doch wissen. In seiner Auffassung von der oben zitierten Stelle aus dem Ira-Mythos kommt er mir sehr nahe (S. 186 f.), das ist für mich beruhigend.

3. Kapitel.

Das angeblich prophetische Schema von Unglücks- und Glücksweissagung in der ägyptischen Literatur.

Neuerdings ist es Mode geworden, nicht nur die Heilseschatologie, sondern auch die Unglückseschatologie, ja das ganze eschatologische «Schema», wie es die alttestamentlichen Propheten-Bücher bieten, in der ägyptischen Literatur zu finden und aus ihr übernommen anzusehen.[1] Nur die zünftigen Ägyptologen scheinen, soweit ich sehe, wenig oder gar nichts von dieser Mode zu halten.

So schreibt ALAN H. GARDINER[2]: It has been much discussed of late, with an eye to possible borrowings or imitations how far the Egyptians can be said to have possessed a prophetic literature; and as was almost inevitable critics have misunderstood one another over the meaning assigned to the term «prophetic». Professor Breasted has very properly pointed out that prediction is by no means the whole, nor even necessarily a part, of prophecy as exhibited in the prophetic writings of the Hebrews[3], and in ordre that there may be no confusion of issues henceforth, it will be well to employ the word

---

[1] E. MEYER, Die Mosessagen und Leviten, SBA. 31 (1905), S. 640 ff., Israel und seine Nachbarstämme, 1906, S. 451 ff., Geschichte des Altertums I, 2 (1906), § 287. ULR. WILCKEN, Zur ägyptischen Prophetie, in Hermes 40 (1905), S. 559. H. LIETZMANN, Der Weltheiland, 1909, natürlich auch ALFR. JEREMIAS, Altorient. Geisteskultur, S. 219 ff. Auch H. GRESSMANN scheint, wenn ich ZAW. N.F. I, S. 27 richtig zwischen den Zeilen zu lesen verstehe, das Geheimnis der a.-t. Prophetie in der ägyptischen Literatur gefunden zu haben.

[2] New Literary Works from Ancient Egypt II, Pap. Petersburg 1116 B recto, JEA. I (1914), S. 100 f.

[3] Development of Religion a. Thought in Ancient Egypt I, S. 212.

prediction wherever the foretelling of future events is in view. Now hitherto several texts have been known which fairly deserve the name prophetic, insofar as they describe in elevated and poetical style certain social and political evils, and hint at possible remedies; but none of these texts is definitely predictive.[1] On the other hand at least one instance of a prediction can be pointed to in a literary work of the Pharaonic period, namely that in the Westcar papyrus[2], where the magician Dedi fortells the coming of the kings of the Fifth Dynasty; here however the context is not prophetic in the sense that we have agreed to understand the term.

Gardiner betont mit Recht in diesen Sätzen sehr scharf den Unterschied zwischen Weissagung und dem, was wir im alttestamentlichen Sinn Prophetie nennen, und erfaßt gerade das Wesen der letzteren sehr gut. Er sieht sehr richtig, daß die Propheten Israels keine Mantiker waren, die nach einem gewissen «Schema» die Zukunft voraussagten, sondern Männer, denen die Nöte des Volkes auf dem Herzen lagen. Er erfaßt eben das Wesen der wahren Prophetie. Andererseits erkennt er auch, daß es sich in gewissen ägyptischen literarischen Werken nicht nur um «prediction» dreht, «but that prediction is the culminating point of a pessimistic passage of the true prophetic type» und «that we ... find prediction and the genuine prophetic style in combination».

Zu diesen Erzeugnissen ägyptischer Literatur, in denen Weissagung und Prophetie sich vereinigen, werden folgende Texte gerechnet; ob mit Recht oder Unrecht, werden wir sehen:

1. Die Weissagungen des Nefer-Rehu (*Nfr-rḥw*), Papyrus 1116 B der St. Petersburger Eremitage[3], veröffentlicht in Les Papyrus Hiératiques, Nr. 1115. 1116 A et

[1] Nach Gardiner sind die hauptsächlichsten dieser: *The Admonitions of Ipuwer, the Reflexions of Khekheperesonbu* and *the Dialogue of the Misanthrope and his Soul.*

[2] Westcar 9, 10—11, Übersetzung s. Ad. Erman, Die Literatur der Ägypter, 1923, S. 64 ff.

[3] Entdeckt von Golenischeff, s. ÄZ. XIV (1876), S. 109 ff., RTr. XV (1893), S. 88 f., vgl. auch W. Spiegelberg, RTr. XVI (1894), S. 26 f. Bruchstücke des Textes in anderer Überlieferung siehe bei Gardiner und Ranke.

1116B de l'Ermitage Impériale, St. Petersburg 1913, übersetzt von GARDINER a. a. O., AD. ERMAN, Die Literatur der Ägypter, 1923, S. 151ff.; vgl. auch RANKE in GRESSMANN, AOTB., S. 204.

2. Die Prophezeiungen des Ipu-wer (*Ipw-wr*), Papyrus Leiden 344 recto; veröffentlicht und übersetzt 1909 von ALAN H. GARDINER, Admonitions of an Egyptian Sage, übersetzt von ERMAN a. a. O., S. 130ff.; vgl. auch H. O. LANGE, Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen, SBA. 1903, S. 601ff.; AD. ERMAN, Die Mahnworte eines ägyptischen Propheten, SBA. 1919, S. 804ff.

Die beiden Literaturwerke gehören zu den klassischen Erzeugnissen des Mittleren Reiches (2000—1800).

3. Die Prophezeiungen eines Lammes unter König Bokchoris (718—712), in einer demotischen Handschrift der Sammlung Erzherzog RAINER in Wien[1], übersetzt von J. KRALL in «Festgaben zu Ehren MAX BÜDINGERS», 1898, S. 1ff. Der Papyrus stammt aus dem 34. Jahr des Augustus, also 7/8 n. Chr.; s. auch RANKE a. a. O., S. 296f.

4. Prophezeiungen eines Töpfers unter König Amenophis. Der Papyrus gehört zu der gleichen Sammlung wie der vorige, nur ist er in griechischer Sprache abgefaßt. Er stammt aus dem 3. Jahrh. n. Chr. und ist ergänzt durch ein Bruchstück des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts der Sammlung TH. GRAF. Der Text ist veröffentlicht von K. WESSELY, DWA. (phil.-hist. Kl.) 42 (1893), behandelt von U. WILCKEN, Aegyptiaca, Festschrift für EBERS 1879, S. 146ff.; R. REITZENSTEIN in NGG. 1904, S. 309ff.; U. WILCKEN in Hermes 40 (1905), S. 544ff.; s. auch RANKE a. a. O., S. 207ff.

5. Die Prophezeiungen des Amenophis, Sohn des Paapis aus Manetho bei Josephus, Contra Apionem I, 26, §§ 232—236 (Ed. B. NIESE).

6. Die sogenannte demotische Chronik, Papyrus 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris; herausgegeben und erklärt von W. SPIEGELBERG 1914; s. auch E. MEYER, Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit, SBA. 1915, S. 287ff.

---

[1] Leider war es mir unmöglich, eine Photographie der Handschrift zu bekommen, um KRALLS sicher revidierbare Übersetzung nachzuprüfen und einen Text überhaupt einmal vorzulegen.

7. Orakel an Mykerinos bei Herodot II, 133.

Gehen wir die einzelnen literarischen Werke kurz auf ihren Inhalt und ihre Bedeutung hin durch.

1.

Die «Weissagungen des Nefer-Rehu»[1] sollen aus der Zeit Snoferus (um 2930), des Begründers der vierten Dynastie, stammen. Besagter Pharao gab seinem Hofstaat einst den Auftrag, einen Weisen vor ihn zu bringen, der ihm «gute Worte und auserlesene Sprüche» hersage. Auf diese Weise kam Nefer-Rehu, ein Vorlesepriester (*ẖrj-ḥb*) der Göttin Bast in dem im Delta gelegenen Bubastis, aus dem Gau von Heliopolis gebürtig, vor Seine Majestät. Auf Allerhöchsten Wunsch sprach der Weise dann von dem, was im Land geschehen wird (15. 18), und der König selbst schrieb die Weissagungen auf (16). Diese scheinen den Titel: «Was der Vorlesepriester Nefer-Rehu gesagt hat» (*ḏd ẖrj-ḥb Nfr-Rḥw*) gehabt zu haben (16f.).[2]

Daß richtige Weissagungen vorliegen, zeigt der häufige Gebrauch des Futurums[3] (vgl. 13. 26—28. 33—35. 37. 39f. 56. 58—69), so daß auch wohl die Verba, die nicht in dieser grammatischen Form gebraucht sind, in diesem Sinne zu verstehen sind. Es ist also im ganzen Text nicht von der Gegenwart die Rede, sondern von der Zukunft. Es liegt nicht moralisierende, prophetische Rede, die sich mit der augenblicklichen Lage befaßt, vor, sondern Weissagung. Nefer-Rehu sagt, «wie es vor ihm steht», nämlich in seinem Geist, wie es schon früher bei ihm der Fall war (26). Diese Weissagungen, in poetischer Form gehalten[4], erstrecken sich auf verschiedene Gebiete, die aber nicht immer scharf auseinander gehalten werden. Einmal sind es gewaltige Katastrophen in der Natur: «Die Sonne ist verhüllt und leuchtet nicht, daß die Menschen

---

[1] Ich zitiere nach den Zeilen der Handschrift.

[2] Sethe bei Gardiner.

[3] Ad. Erman, Ägyptische Gramm., 2. Aufl. 1902, § 270.

[4] Je zwei Doppelzeilen scheinen eine Strophe zu bilden. Doch gebe ich den Text in prosaischer Schreibung nach Ermans Übersetzung, ohne diese immer unbedingt für die richtige zu halten. Ich lasse Ergänzungen und Fragezeichen als für unsere Zwecke unwesentlich fort.

sehen könnten. Man lebt nicht, wenn das Unwetter sie verhüllt[1], alle Menschen sind betäubt durch ihr Fehlen» (24ff.). «Die Sonne trennt sich von den Menschen; sie geht auf, wenn es die Stunde ist. Man weiß nicht mehr, daß es Mittag wird, und man unterscheidet den Schatten nicht mehr. Kein Gesicht wird mehr hell, das dich schaut, und die Augen werden nicht feucht von Wasser. Sie steht am Himmel wie der Mond. Und doch weicht sie nicht ab von ihrer vorgeschriebenen Zeit, und ihre Strahlen stehen vor dem Antlitz in ihrer früheren Weise.» Und dazu kam das, was für Ägypten das größte Unglück sein mußte, eine mangelhafte Überschwemmung des Nils[2]: «Der Fluß von Ägypten ist leer, man kann zu Fuß durchgehen. Man wird nach Wasser suchen, auf dem die Schiffe fahren können» (26f.). Die Fischteiche sind eingetrocknet, das Nildelta ist versumpft, heiß weht nur der Südwind (28ff.). «Das Feld wird kahl, und seine Abgaben werden groß; das Korn wird gering, und der Scheffel wird groß» (50f.). Kein Wunder, daß alle Bande frommer Scheu sich lockern. «Einer mordet den andern. Ich zeige dir den Sohn als Feind und den Bruder als Gegner, und ein Mann mordet seinen Vater» (44f.). Raub und Diebstahl ist an der Tagesordnung (47ff.); «das Untere ist nach oben gekehrt» (55); «der Arme wird Schätze erwerben, die Geringen essen die Opferbrote» (56f.). Der Bürgerkrieg tobt im Land (49f.). Dazu «sind Feinde im Osten entstanden, Asiaten werden nach Ägypten hinabziehen» (33); sie werden die Herzen der Erntenden kränken und ihre Gespanne beim Pflügen rauben (18f.). So hat es besonders die Heimat des Sehers schlimm, wenn er natürlich auch das andere Ägypten nicht ausschließt. «Das ganze Land ist zugrunde gegangen; es ist kein Rest geblieben, und nicht das Schwarze vom Nagel bleibt von dem, was da sein sollte. Dieses Land wird verderbt; keiner sorgt sich mehr um es, keiner redet darüber, und keiner weint darüber» (23f.). «Ich

[1] Erman denkt wohl mit Recht an Sandstürme, die in Ägypten oft den Tag zur Nacht machen. Jedenfalls ist die Verdunkelung der Sonne hier kein eschatologisches Motiv.

[2] Sieben Jahre soll unter König Zoser (um 2980) der Nil ausgeblieben sein, s. H. Brugsch, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnot, 1891. E. Meyer, Geschichte des Altertums I, 2. 1909, § 230.

zeige dir das Land in Jammer und Leid; was nie vordem geschehen ist, ist geschehen» (38f., vgl. 46. 54). «Kein Helfer hört» (33). Und doch weiß der Seher auch, daß dem Land ein Helfer kommen wird: «Ein König wird von Süden kommen, der Ameni heißt, der Sohn einer Frau aus Nubien und gebürtig aus Oberägypten. Er wird die weiße Krone nehmen und wird die rote Krone tragen; er wird die beiden Mächtigen[1] vereinigen und wird die beiden Herren[2] mit dem, was sie lieben, erfreuen ... Die Menschen seiner Zeit werden sich erfreuen. Der Sohn eines angesehenen Mannes wird sich einen Namen machen für alle Ewigkeit. Die Böses tun wollen und Feindliches erdenken, die werden aus Furcht vor ihm den Mund halten. Die Asiaten werden von seinem Schwert fallen, die Libyer werden von seiner Flamme fallen, die Rebellen vor seinem Zorn und die Empörer vor Seiner Majestät. Die Königsschlange an seiner Stirne wird die Empörer zum Frieden zwingen. Man wird die Fürstenmauer[3] bauen und die Asiaten nicht mehr nach Ägypten herabziehen lassen; sie betteln um Wasser, wie es ihre vorgeschriebene Art ist, damit sie ihr Vieh tränken können. Das Recht wird wieder an seine Stelle kommen und das Unrecht, das ist herausgejagt. Es freue sich, wer dies sehen wird, und wer dann dem König dienen wird» (50—70).

Auf den ersten Blick scheint es in der Tat möglich, diesem Text das Schema einer Unglücks- und Heilsweissagung entnehmen zu können. Aber es fehlt die Hauptsache, die es erst ermöglicht, in ihm das Vorbild und die Vorlage unseres alttestamentlichen prophetischen Schemas zu erblicken, wenn wir einmal annehmen, daß dieses Schema wirklich ein ursprüngliches, schon in vorexilischer Zeit vorhandenes Ganze gewesen wäre. Es fehlt der ägyptischen Weissagung die eschatologische Beziehung. In der jüdischen Weissagung macht die messianische Zeit Schluß mit der Geschichte und dieser Weltentwicklung; der Messias schließt eine Wiederholung der früheren Misere aus. Davon ist aber im ägyptischen Text keine Rede. Der «Helfer», der kommt und den trostlosen Zuständen ein

[1] *śḫmtj* ΨXENT die beiden Kronen von Ober- und Unterägypten.
[2] *nbwj* Hor und Seth.
[3] *inb-ḥḳ3*.

Ende macht, ist ein ganz bestimmter historischer König, keine Idealfigur wie der Messias. Der Ameni ist König Amenemhet I. (2000—1970), wie seit ED. MEYER[1] allgemein angenommen wird. *ỉmnj* ist nichts als die gebräuchliche Kurzform des Namens *ỉmn-m-ḥ3t*. Die Weissagungen des Nefer-Rehu sind ein vaticinium post eventum und schildern in den Unglückszeiten, die dem Kommen des Retters vorangingen, die Wirren, die tatsächlich vor der zwölften Dynastie, die Amenemhet I. begründete, Ägypten aufs tiefste erschüttert haben. Die vielen Herrschaften der einzelnen Gaufürsten, die seit dem Ende des Alten Reiches die Macht an sich gerissen hatten und sich in Kämpfen auch untereinander den Rang strittig machten und das Aufkommen eines starken Königtums verhinderten, haben die inneren Unruhen, von denen unsere Weissagungen reden, hervorgerufen.[2] Dazu kamen die Einfälle der Asiaten ins Marschland des Deltas; von diesen Asiaten redet der Gaufürst Chnumhotep I. in seiner Grabinschrift. Sie und Neger, die im Dienst der Gaufürsten standen, mußten erst nach einer Schlacht auf dem Nil aus Ägypten vertrieben werden, ehe es Amenemhet gelang, sich die Königsherrschaft zu sichern. Noch 80 Jahre später erzählt Chnumhotep II., wie einst Amenemhet den Großvater eingesetzt hatte, «als er kam, die Frevel niederzuschlagen, strahlend wie der Gott Atum selbst, daß er herstelle, was er verfallen fand, und was eine Gaustadt der anderen entrissen hatte, daß er jede ihre Grenzen gegen die nächste wissen lasse, indem er ihre Grenzen aufrichtete wie der Himmel, da er ihre Wasser (d. h. die ihr gehörigen Nilarme und Kanäle) kannte auf Grund der Schriften und revidierte auf Grund der alten Urkunden, weil er das Recht so sehr liebte.» GARDINER hat weiter darauf aufmerksam gemacht, daß als der Höhepunkt in der Weissagung von König Amenemhet die Errichtung der nahe der Mündung des Wadi Tumilât gelegenen «Fürstenmauer» durch diesen Pharao anzusehen ist. Wird sie doch auch in dem Roman des Sinuhe als von Amenemhet errichtet erwähnt, «um die Beduinen abzuhalten».[3]

---

[1] Geschichte des Altertums a. a. O., S. 241 ff.

[2] Ob die Naturkatastrophen, von denen die Weissagungen reden, historisch sind, ist nicht auszumachen.

[3] ERMAN a. a. O., S. 42.

Es läge nun nahe, die Weissagungen des Nefer-Rehu als in maiorem regis gloriam verfaßt anzusehen. Dem scheint mir aber nicht so. Man hat seither die Bedeutung des Schlußsatzes unseres Textes übersehen oder nicht erkannt. Nach Abschluß der Weissagung sagt Nefer-Rehu (70f.): «Und der, welcher verständig ist, wird für mich die Libation ausgießen, wenn er erfüllt sieht, was ich gesprochen habe.» Unsere ganze Weissagung ist nicht zu Ehren Amenemhets I. geschrieben, sondern zu Ehren des unter weiland König Snoferu lebenden Vorlesepriesters Nefer-Rehu und war bestimmt, das Ansehen dieses zweifellos berühmten Weisen der Urzeit zu erhöhen, für die Steigerung seiner Totenopfer und seine Verehrung zu sorgen. Die Weisen haben in Ägypten stets viel gegolten und wurden schließlich im neuen Reich zu Halbgöttern, ja zu Göttern.[1] Dieser Prozeß muß schon im Mittleren Reich begonnen haben. So wurde Imhotep, ein Baumeister und berühmter Schriftsteller sowie Totenpriester unter König Zoser, dem Begründer der dritten Dynastie, zum Schutzgott der Schreiber. Ihm zu Ehren spritzten die Schreiber die ersten Tröpfchen aus dem Gefäß, in das sie die Feder getaucht hatten, aus. Imhotep wurde in der Spätzeit (700—332) sogar zum Heilgott, zum Asklepios.[2]

Es kommt also bei den Weissagungen, und das scheint mir das wichtige Resultat zu sein, nicht so sehr auf den Inhalt der Weissagungen an als auf den, der sie gesprochen hat, auf den Weisen der Vorzeit, dessen berechtigte kultische Verehrung durch die Wahrheit der Weissagungen, durch ihre Erfüllung erwiesen werden soll.

2.

Viel schwieriger liegt die Entscheidung bei den sogenannten «Ermahnungen des Ipu-wer». Der Text ist hier sehr oft, zumal an den für unsere Frage wichtigsten Stellen des Anfangs und des Schlusses heillos verderbt. Die Einleitung ist völlig verloren gegangen; und ob das, was als Schluß gilt (16, 1—17, 2), auch ein solcher ist,

---

[1] Vgl. A. Erman, Die ägyptische Religion, 2. Aufl., 1909, S. 194f.

[2] Ed. Meyer, GA. S. 158. 169. K. Sethe, Imhotep der Asklepios der Ägypter, 1902 (U GAÄ, II, 2).

wird bezweifelt.[1] Den Grundstock bilden sechs von Prosa unterbrochene und eingerahmte Gedichte. Diese sind künstlerisch aufgebaut; in jedem beginnen die Strophen oder gewisse Abschnitte mit einer bestimmten Einleitung: «Wahrlich» (*ỉw mś*, vgl. hebr. *'amēn*[2]) im ersten Gedicht, «sehet» (*mtn*, vgl. hebr. *hinne*) im zweiten, «zerstört ist» (*ḥḏj*) im dritten, «zerstöret» als Imperativ (*ḥḏw*) im vierten, «gedenket» (*śḫ̓w*) im fünften und «wie schön ist es doch» (*ỉw ỉrf ḥm nfr*) im sechsten Gedicht.

Die Frage ist nur, ob unser Text, Gedichte und Prosa, Weissagung auf die Zukunft (LANGE), Ermahnungen für die Gegenwart (GARDINER) oder Schilderung der Vergangenheit (ERMAN) bieten. Merkwürdigerweise hat man, soweit ich sehe, noch nicht die Frage nach der Einheitlichkeit unseres Textes gestellt, vor allem nicht, ob die Gedichte denselben Verfasser wie der Prosatext haben.

Die einzelnen Gedichte, mögen sie unter sich noch so viel verwandte Züge aufweisen, unterscheiden sich doch wesentlich voneinander und bilden jedes für sich ein Ganzes, wie ERMAN[3] gezeigt hat. Im ersten Gedicht spielt die Verjagung der Beamten und die Zerstörung des Verwaltungsapparates eine große Rolle; sie sind die Ursache des allgemeinen Elends, und mit ihnen mag die Revolution begonnen haben.

«Wahrlich, das herrliche Gerichtshaus,
Fortgenommen sind seine Akten;
Entblößt ist die geheime Stätte,
Die da war» (6, 5f.).

«Wahrlich, die Amtszimmer werden geöffnet,
Fortgenommen ihre Steuerlisten
— — — — —
— — — — —

[1] GARDINER «forsooth», ERMAN «es ist doch so».

[2] GARDINER, S. 94f.

[3] Ich gebe im allgemeinen ERMANS Übersetzung, versuche aber durch stichische Schreibung der Poesie Ausdruck zu verleihen; deshalb ändere ich auch oft leicht ERMANS Wiedergabe. Auch aus andern Gründen folge ich gelegentlich ihr nicht.

Wahrlich, die Beamten werden erschlagen
Und ihre Schriften fortgenommen.
Wehe mir ob des Jammers
In solcher Zeit!

Wahrlich, die Sackschreiber,
Ihre Akten werden zerstört,
Wovon Ägypten lebt,
Ist ein: ‘komm ich, so bringt man's mir’.[1]

Wahrlich, die Gesetze der Gerichtshalle
Sind hinausgeworfen;
Man tritt auf sie in den Straßen,
Die Armen reißen sie in den Gassen auf» (6,6—11).

Nun drängt sich der Pöbel in die heiligen Gerichtsstätten, aus denen man die Juristen verjagt hat (6,11ff.). Es ist eine richtige Revolution, die die sozialen Stände umgedreht hat, so daß das Land einer Töpferscheibe gleicht (2, 7ff.).

«Wahrlich, die Vornehmen sind voll Klagen
Und die Geringen voll Freude.
Jede Stadt sagt:
Laßt uns die Starken aus unserer Mitte vertreiben» (2,8).

«Wahrlich, die Geringen sind geworden
Zu Besitzern von Herrlichkeiten;
Wer sich sonst keine Sandalen machte,
Ist Besitzer von Schätzen.» (2, 4f.).

Raub und Mord sind an der Tagesordnung. Man hat die Häuser geplündert, die Möbel zerschlagen, ihre Besitzer totgeschlagen und in den Nil geworfen oder im Sand eingescharrt, ihre Kinder an die Wand geschleudert oder auf die Straße geworfen. Selbst die Mumien zerrt man aus den Gräbern. Jetzt müssen die Vornehmen am Mühlstein mahlen, die Damen gehen in Lumpen und haben nichts zu essen, ihre Schmucksachen hängen am Hals der Sklavinnen; diese reden jetzt, was sie wollen und verbieten den früheren Herrinnen den Mund.

---

[1] Sprichwörtliche Redensart: das Korn wird allgemeines Eigentum.

«Wahrlich, Groß und Klein sagt:
Ich wünschte, ich wäre tot!
Die kleinen Kinder sagen:
Lebte ich doch nicht!» (4, 2f.).

So «werden die Menschen wenig» (2, 13).

«Wahrlich, die Frauen sind unfruchtbar,
Nicht wird man mehr schwanger;
Nicht bildet Chnum mehr (Kinder)
Ob des Landes Zustands» (2, 4).

Aber die Herrschaft des Pöbels, der nichts von geregelter Arbeit wissen will, schädigt natürlich die Erträgnisse des Landes. Mit dem Schild geht man zum Pflügen aus, oder man pflügt überhaupt nicht. Man nährt sich von dem, was man findet, denn das Korn ist überall zugrunde gegangen, und der Speicher ist leer. Der Handel mit dem Ausland, der Geld ins Land brachte, ruht völlig, und die Steuern bleiben aus. Aber dafür machen sich Fremde im Lande breit, ohne daß wir bestimmt sagen könnten, ob ein feindlicher Einfall etwa von Asiaten vorliegt.

«Wahrlich, Lachen hat ein Ende,
Nicht tut man es mehr;
Trauer ist's, die durchs Land zieht,
Vermischt mit Wehklagen» (3, 13f.).

Auch das zweite Gedicht schildert im wesentlichen dieselbe Umkehr aller Verhältnisse wie das erste. Erman sieht aber außerdem in ihm einen neuen Gedanken, die Zerstörung des Königtums: «Das Königtum wird jetzt erst vernichtet».[1] In Betracht kommt der Anfang des Gedichtes (7, 1—6):

«Seht, das Feuer hat sich gemacht
An die Höhe,
Ausgeht sein Brand
Gegen das Erhabene[2] des Landes.

---

[1] Literatur S. 140. SBA. S. 805 f.

[2] Der überlieferte Text bietet *ḫftj-w tꜣ*, «die Feinde des Landes»: So terrible has the conflagration become, that even now it is on

Seht, es wird etwas getan,
Was nicht geschah in fernen Zeiten;
Weggenommen wird der König
Von den Armen.

Seht, der begraben wurde als Falke,
Liegt auf einer Bahre;
Was die Pyramide verbarg,
Will leer werden.

Seht, es kommt dazu, daß beraubt wird
Das Land des Thronsitzes
Durch einige Leute,
Lose und Freche.

Seht, es kommt dazu, daß man Feindschaft verübt
Gegen die Königsschlange,
Die Verteidigerin des Re,
Die die beiden Länder zufrieden sein ließ.

Seht, das Geheimnis des Landes ist entblößt,
Dessen Grenzen unbekannt sind,
Die Residenz ist zerstört
In Einer Stunde.[1]

Seht, die *ḳerḥet*-Schlange
Wird aus ihrer Höhle genommen;
Entblößt wird das Geheimnis
Der Könige Ober- und Unterägyptens.»

Deutlich ist hier von der Ausraubung der Königsgräber die Rede, von der wir aus späterer Zeit so oft hören.

---

the point of consuming the «ennemies of the land». Ominous words, quite in the spirit of Hebrew prophecy! (GARDINER), aber davon hören wir sonst im ganzen Werk nichts. Auch verlangt der Paralellismus etwas ganz anderes. Stand vielleicht *šfj-t tꜣ* da, und entstand der jetzige Text durch Verhören des Diktats durch den Schreiber? Das *ḫ* in *ḫftj* ist im Koptischen auch zu *š* geworden. Auch in der vierten Strophe scheint mir ein Hörfehler vorzuliegen; *nśw-t* war gemeint, *nsw-t* wurde geschrieben. Schon vor dem Mittleren Reich wurde *s* zu *ś*. Es dreht sich gar nicht, wie wir sehen werden, um Abschaffung des Königtums.

[1] Die nächste Strophe ist völlig unklar und ausgelassen.

Keine königliche Autorität und Macht ist da, dem Gesindel zu wehren, das das heilige Geheimnis der Toten und den königlichen Schutzgeist nicht achtet. Es finden die toten Pharaonen das Schicksal so mancher ihrer vornehmen Untertanen:

«Seht, die Herren der reinen Stätte
Sind herausgeworfen auf den Wüstenboden;
Wer sich keine Kammer bauen konnte,
Besitzt jetzt eine Umwallung» (7, 8).

In noch einem Punkt scheint mir ERMAN das zweite Gedicht falsch zu verstehen. Das *mtn* «seht» braucht so wenig das zeitlich Bevorstehende anzudeuten wie das hebräische *hinne*. Der Dichter schildert nicht das Kommende, was vor seinen Augen steht, sondern wie im ersten Gedicht die Gegenwart.

Das Königtum wird nicht gestürzt, wie ERMAN das zweite Gedicht versteht, sondern es ist gar nicht vorhanden, oder es fehlt ihm, wie die Bruchstücke des dritten Gedichtes zeigen, längst jede Macht, es ist nur noch eine Fiktion.

In eine ganz andere Luft führen uns die wenigen Bruchstücke des fast ganz zerstörten vierten Gedichtes und das leidlich erhaltene fünfte Gedicht. Das vierte Gedicht fordert zum Widerstand gegen die Feinde der staatlichen Ordnung auf:

«Zerstöret die Feinde der herrlichen Residenz!»

beginnt jede der fünf zerstörten Strophen. Die mit «Gedenket» beginnenden Strophen des fünften Gedichtes (10, 12—15), etwa acht, zeigen den Weg zur Vernichtung der Feinde, Wiederaufrichtung des Kultes, Reinigung der Tempel und Darbringung der Opfer. Schließlich schildert das letzte Gedicht, «wie schön es doch ist», wenn wieder geordnete Verhältnisse ins Land ziehen:

«Wie schön ist es doch, wenn die Schiffe herauffahren . . . . . .[1].
Wie schön ist es doch, wenn man das Netz zieht
Und die Vögel werden gefunden . . . . .

[1] Die Anordnung der Stichen und der Umfang der Strophen ist mir im sechsten Gedicht nicht recht klar, da manches verderbt ist.

Wie schön ist es doch, wenn die Hände der Menschen Pyramiden bauen
Und Teiche graben
Und Baumpflanzungen machen
Mit Bäumen für die Götter.
Wie schön ist es doch, wenn die Leute trunken sind,
Sie trinken *mjt*, und ihr Herz ist froh.
Wie schön ist es doch, wenn der Mund voll Jauchzens ist
Und die Vornehmen der Ortschaften stehen da
Und sehen den Jubel in ihren Häusern ....
Wie schön ist es doch, wenn die Betten gestopft sind
Und die Kopfstützen der Großen mit Amuletten gestützt sind,
Und jedes Mannes Wunsch erfüllt ist durch ein Bett im Schatten,
Hinter verschlossener Tür, (und er braucht nicht?) in den Büschen zu schlafen.
Wie schön ist es doch, wenn das feine Leinen ausgebreitet ist (13, 9—14, 5).

Leicht gleitet der Prophet in diesem Gedicht aus der traurigen Gegenwart in die lichte Zukunft hinüber; aber Weissagung ist es nicht, was uns der Dichter gibt, es ist Hoffnung, daß es wieder einmal so werden kann, wie es einst war.

Nehmen wir die sechs Gedichte als ein Ganzes, so schaltet Langes Auffassung, die im Text eine Weissagung erblickt, aus. Das Fehlen der eigentlichen Futurform mag nicht so sehr ins Gewicht fallen, auch in den Weissagungen des Nefer-Rehu fand sich nicht nur die Futurform; sie ist nicht unbedingt nötig, um die Zukunft anzukündigen. Aber gerade die Aufforderungen des vierten und fünften Gedichtes, die Feinde auszurotten und wieder die Götter zu verehren, sowie die doch beseligende Hoffnung auf bessere Zeiten, die das letzte Gedicht ausatmet, zeigen doch wohl, daß die trostlosen Verhältnisse, die die drei ersten Gedichte im Auge haben, der Gegenwart angehören. So dürfte Gardiners Auffassung, die wenigstens in den Gedichten Admonitions of an Egyptian Sage sieht, die wahrscheinlichere sein. Dieselbe Erwägung spricht aber

dann auch gegen Erman, der zwar auch unser Buch im Mittleren Reich entstanden sein lassen will, aber in ihm eine Schilderung jener Zeiten findet, die dem Alten Reich mit der sechsten Dynastie ein Ende machten. Gewiß mögen diese ähnlich gewesen sein wie die vor dem Aufkommen der zwölften Dynastie.[1] Aber der erste Eindruck, den unsere Gedichte auf uns machen, ist doch der, daß hier ein Zeitgenosse über die Verhältnisse redet, in denen er drin steht. Die Gedichte sind weder Weissagung, noch bieten sie Schilderung der Vergangenheit, sondern der Gegenwart. Bei der starken Ähnlichkeit mit den Weissagungen des Nefer-Rehu ist deshalb doch am wahrscheinlichsten, sie in die Zeit zu setzen, bevor es Amenemhet gelang, den Thron der Pharaonen wieder aufzurichten. Es sind prophetische Reden im Sinn der vorexilischen Propheten Israels, die ein Weiser, nennen wir ihn ruhig Prophet, an Amenemhet hielt, um ihn zu seinem Werk zu begeistern. Und es ist durchaus möglich, daß die Überlieferung, die im Prosatext (15, 13) steht, richtig ist, daß der Mann, der die Admonitions hielt, Ipu-wer hieß; ist doch dieser Name gerade dem Mittleren Reich geläufig.

Unsere sechs Gedichte scheinen nun mit verschiedenen anderen, meist prosaischen Texten zu einem Buch bzw. einer Erzählung zusammengefaßt worden zu sein. Innere Gründe sprechen meines Erachtens dafür, Gedichte und Einleitung nicht einheitlichen Ursprungs sein zu lassen, soweit ein solches Urteil bei der zum Teil trostlosen Beschaffenheit des Textes überhaupt erlaubt ist.[2] Inhaltlich könnte den Gedichten am nächsten der Teil stehen, der zwischen dem fünften und sechsten Gedicht steht (11, 11 bis 13, 9), auch er könnte Ermahnungen an den König erhalten, seine Aufgabe zu erfüllen. Aber für den Anfang

---

[1] Mit demselben Recht könnte man an die Zustände der 9. und 10. Dynastie denken. Ihr Begründer Achtoes war nach Manetho «ärger als alle seine Vorgänger und tat den Bewohnern ganz Ägyptens Böses an». So denkt auch Gardiner S. 111 an die Zustände unter den Herakleopoliten und sieht wie Erman in dem Buch einen historischen Roman des Mittleren Reiches. Er hat leider nicht die letzte Konsequenz aus seiner richtigen Erkenntnis der Admonitions gezogen.

[2] Vielleicht schenkt uns der Zufall einmal einen vollständigen Text oder wenigstens Ergänzungen.

paßt das kaum; schwerlich hätte ein Ägypter von seinem König per «er» (*św*) gesprochen. GARDINER hat darauf aufmerksam gemacht, daß schon in dem bruchstückartig erhaltenen Anfang der Stelle vom Sonnengott Re die Rede ist, und daß von ihm wohl alles bis 12,6 handelt. «Er ist der Hirte aller Menschen, in dessen Herzen nichts Böses ist.» «Würde er ihre (d. i. der Menschen) Natur bei dem ersten Geschlecht erkannt haben, so würde er das Böse ausgerottet und den Arm dagegen ausgestreckt haben, er würde ihren Samen und ihr Erbe zerstört haben»; aber die Menschen wollten weiter existieren, da vernichtete er sie nicht völlig. Dann aber scheint sich der Text an den zu wenden, der der Sohn des Re ist. Der König muß der «Pilot» sein, der «augenblicklich nicht da ist», der «schläft», und «dessen Macht man nicht sieht», und «den man nicht findet», obwohl er so nötig wäre, statt daß «er den Aufruhr durchs Land ziehen läßt». «Gibt es einen Hirten, der das Sterben (seiner Herde) liebte?» Unmerklich geht dem «Propheten» die Rede vom König in die Anrede an ihn über: «Ach daß du doch etwas von solchem Unglück kostetest, dann würdest du sagen . . .» So mag auch unser Abschnitt (11,11—13,9) zu den Admonitions gehören, vielleicht auch von Ipu-wer stammen; aber ebensogut können diese Reden einen anderen Verfasser haben.

Unklar ist auch der Text 14,10—15,13[1], er scheint historische Tatsachen wiederzugeben: Nur die Nubier (*nḥśjw* und *mḏ͗jw*) stehen auf seiten Ägyptens, d. h. wohl des Königs.

Noch unklarer wird die Sache von 15, 13 an. Die Worte «Was Ipu-wer sagte, als er der Majestät des Herrn des Alls antwortete» (*ḏd-t-n Ipw-wr, wšb-f n ḥn nb ḏr*) scheinen mir der Abschluß der Gedichte zu sein, vielleicht war *ḏd Ipw-wr* der Titel der Sammlung.[2] Mit den folgenden

---

[1] ERMAN nimmt eine verloren gegangene Erwiderung des Königs an, auf die Ipu-wer nun antwortete. Aber vielleicht ist so wenig Zusammenhang da, wie oft in den Büchern der alttestamentlichen Propheten. Die Redaktion hat auch in der ägyptischen Literatur gearbeitet, wie das Totenbuch zeigt. Möglich ist, daß der Redaktor alles unter der Flagge Ipu-wer hat segeln lassen.

[2] S. o. S. 51.

Worten ist wenig anzufangen; sie sehen eher aus wie eine Rede an die Gottheit.

Einen Abschnitt für sich muß aber der Schluß 16,1 bis 17, 2 gebildet haben, und zwar muß er der Anfang einer Geschichte gewesen sein; möglich, daß sie von der Redaktion dem Ipu-wer in den Mund gelegt wurde, daß er sie dem König erzählte. «Es war einmal ein alter Mann», so fangen die Märchen auch bei den alten Ägyptern an. Für ganz unmöglich halte ich es, wenn Erman hier eine Anspielung auf Pepi II., den letzten König der sechsten Dynastie, sieht, weil dieser 93 Jahre regiert habe. Niemals hätte so ein Ägypter sich von seinem Pharao ausgedrückt. Nun glaube ich allerdings, daß der alte Mann, von dem unser Abschnitt redet, zu den Weisen gehört, die einst in der grauen Vergangenheit geweissagt haben, und daß nicht nur die wenigen erhaltenen Schlußworte unserer Handschrift, die vom «Weinen», vom «Eindringen in die Gräber, Verbrennen der Statuen», den «Körpern der Mumien» reden, zu den Weissagungen dieses «alten Mannes» gehören, sondern auch die wenigen erhaltenen Worte am Anfang der Handschrift, die vor dem ersten Gedicht stehen (1,1—9) und vom Aufruhr im Lande erzählen: Türhüter, Bäcker, Brauer, Vogelfänger tragen Waffen. «Ein Mann sieht in seinem Sohn seinen Feind.» Die Landfremden machen sich in Ägypten breit. Aber mitten in diesen Worten findet sich ein merkwürdiger Satztorso: «Bestimmt für euch in der Zeit der Horus, im Zeitalter der Neungötter». Das führt doch wohl auf die Sprache eines Mantikers, der das, was er weissagt, in der Urzeit der heiligen Götter festgelegt sieht. Und daß auch unsere Gedichte, die Ermahnungen oder prophetischen Reden des Ipu-wer, sich auf Weissagungen Früherer berufen und sie voraussetzen, zeigt der eigenartige Satz am Anfang des ersten Gedichtes «was die Vorfahren vorausgesagt haben». Gerade dieser Satz wird einen Redaktor zum Einschub der alten Weissagungen veranlaßt haben. Wer nun aber dieser Wahrsager, der «alte Mann», war, wird uns nicht gesagt, vielleicht stand sein Name einst im Text.[1] Jeden-

---

[1] Sicher kann es nicht Nefer-Rehu sein, denn dessen «Weissagungen» sind jünger als die Admonitions.

falls die Leser wußten es, denn er wird fein charakterisiert: «Es war einmal ein alter Mann, der vor dem Abscheiden stand, und sein Sohn war noch ein Kind und nicht verständig ..... Er hatte auch nicht seinen Mund geöffnet, um zu euch zu reden, da nahmt ihr ihn weg durch ein Todesgeschick.» Ich verstehe den letzten Satz nach der Lücke dahin, daß der alte Mann, als er noch nicht fertig mit Reden war, von seinen Zuhörern getötet wurde, und sehe auch darin, wie wir aus den anderen «Weissagungen» später sehen werden[1], einen Beweis dafür, daß der «alte Mann» zu den Weisen gehörte, die die Zukunft verkünden und dafür Verehrung heischen.

3.

Ähnlich wie in den «Worten Nefer-Rehu's» muß der demotische Papyrus die Veranlassung der Weissagung erzählt haben. Nur ist es diesmal König Bokchoris (718—712), dem geweissagt wurde. Der Titel unserer Geschichte lautete: «Die Verwünschung über Ägypten seit dem sechsten Jahr des Königs Bokchoris».[2] Der Weissagende trägt den merkwürdigen Namen «Das Lamm» (*pe ḥîb*).

Nachdem in der vorletzten, leider von Krall nicht gebotenen Kolumne der traurige Zustand Ägyptens beschrieben worden war, heißt es[3]:

«Die Verwünschung ist groß in Ägypten» (1).
«Weine Heliopolis im (?) Osten ..., weine Schmun (?) ... sie machen die Straßen von Hebyth (?) ..., weine Theben ...» (2).
«Es endete der Ḥîb die Verwünschungen» (3).
«Es sagte zu ihm (d. h. dem *ḥîb*) P-se-n-hor[4]: was ...» (4).[5]

---

[1] S. u. S. 67. 72.

[2] Ich muß mich aus den oben S. 50 Anm. 1 gegebenen Gründen ganz an Krall halten und bedaure lebhaft, nicht mehr bieten zu können.

[3] Ich setzte der besseren Übersicht wegen die einzelnen nur in Bruchstücken erhaltenen Zeilen ab und füge ihnen jeweils die Ziffern nach.

[4] Vgl. nach Ranke a. a. O., S. 207 = Ψένυρις; ich halte ihn für den Hierogrammaten, wie u. S. 69.

[5] Wohl was das Lamm weiter zu weissagen hätte.

«Es (das Lamm) sagte: ... Vollendung von 900 Jahren, ich werde schlagen Ägypten» (5).

Es ist dann davon die Rede, daß «er (wohl der Gott) sein Gesicht Ägypten zuwendet, er weicht von den fremden Kriegern ...» (6).

«Lüge, Verletzung (des?) Rechts und Gesetzes, wie es in Ägypten (bestanden?) ...» (7).

«Sie werden nehmen ... die Kapellen der Götter Ägyptens für sich (?) nach Ninive, zu dem Gebiet (*tôš*) des Amôr.»[1] (8).

«Er... die Männer Ägyptens gehen in das Land Choir[2], sie schlagen seine Nomen (*nef-tôš*), sie finden die Kapellen der Götter Ägyptens» (9).

Der Sinn ist wohl der, daß der Gott und die Ägypter sich aufmachen, die geraubten Kapellen, d. i. die Gottesbilder, den Feinden wieder abzunehmen. Dazu würde passen, wenn nach Krall in dem weiteren, unveröffentlichten Text von Glückseligkeit und Freude die Rede ist. Daran schloß sich die Bemerkung, daß der *ḥîb* seine Sprüche vollendete.

«... und seine Reinigung machte» (10), d. h. starb.

«Es ließ ihn P-se-n-hor auf eine neue Remes-Barke geben, nicht zögerte er, an den Ort (zu kommen), an dem König Bokchoris war. Man las die Papyrusrolle in Gegenwart des Königs, nämlich von allem Unglück, welches Ägypten betreffen würde...» (11)

«Es sagte der König: P-se-n-hor, sieh auf den *ḥîb*, möge man ihn geben in eine Kapelle (?), möge man ihn bestatten wie einen Gott, möge er auf Erden sein, wie es Sitte bei jedem Vornehmen ist» (12). Also geschah auch auf Befehl des Königs.

Auch unser demotischer Text gibt wie die Weissagungen des Nefer-Rehu und die des «Alten Mannes» in den Ermahnungen richtige Weissagungen und zwar wie die ersteren von Unglück und Glück. Aber auch in unserem Text kommt doch wohl die Hauptsache auf den Wahrsager, das Lamm, an. Wie bei Nefer-Rehu dreht es sich

---

[1] Dieser Name wird in einer trilinguen Inschrift durch Συρία wiedergegeben (Ranke).

[2] Syrien.

in erster Linie darum, das Recht des Lammes auf kultische Verehrung zu erweisen, wie auch hier deutlich der Schluß der Erzählung zeigt. Was an der Sache selbst historisch ist, ist ganz gleichgültig. Es ist nicht unmöglich, daß zur Zeit des Bokchoris, der nach der griechischen Überlieferung ein besonders weiser König war, ein Mann nach Art des Imhotep oder des Nefer-Rehu lebte, vielleicht mit dem volkstümlichen Namen *Pe-ḥîb*, dem man auch wie jenen nach seinem Tod kultische Verehrung erwies, und von dem man allerhand Erzählungen und Prophezeiungen überlieferte, selbst noch in späterer Zeit. Eigenartig ist, daß auch von ihm, wie dem «Alten Mann» in den Ermahnungen des Ipu-wer berichtet wurde, daß er nach Vollendung seiner Weissagungen starb. In griechischer Zeit hat man nun den *Pe-ḥîb* als ein richtiges Lamm angesehen. So lesen wir in den Manethonischen Tomoi des Afrikanus: Βόκχωρις Σαΐτης ἐφ᾽ οὗ ἄρνιον ἐφθέγξατο ἔτη ϡϙ. Auch Aelian (de natura animalium XII, 3) schreibt von diesem Lamm: λέγουσιν Αἰγύπτιοι, καὶ ἐμὲ μὲν ἥκιστα πείθουσε, λέγουσι δ᾽ οὖν ἄρνα καὶ ὀκτάπουν καὶ δίκερκον κατὰ τὸν Βόκχοριν τὸν ᾀδόμενον ἐκεῖνον γενέσθαι, καὶ ῥῆξαι φωνήν. καὶ δύο κεφαλὰς ᾄδουσι τῆς ἀρνός, καὶ τετρακέρω γενέσθαι φασὶ τὴν αὐτήν. Die Weissagungen des «Lammes» müssen in der griechischen Zeit sehr berühmt gewesen sein, so daß es ein alexandrinisches Sprichwort gab, dessen Bedeutung freilich nicht recht klar ist: τὸ ἄρνιόν σοι λελάληκεν.[1]

Die größte Schwierigkeit ist, die 900 Jahre des Papyrus, wofür die Tomoi 990 bieten[2], zu deuten. Nach Krall beziehen sie sich auf die kommenden Zeiten, da die geraubten Götterbilder zurückgebracht werden. Das scheint mir sehr unwahrscheinlich, da die Angabe der Jahre (Zeile 5) viel zu weit von der Notiz über die Heimbringung der Götterbilder (Zeile 9) entfernt steht. Auch Wilckens Vermutung[3], die 900 Jahre mit der das schließliche Glück bringenden, 140 n. Chr. beginnenden

---

[1] Ed. Meyer, ÄZ. 46, S. 135.

[2] Die ἔτη ϡϙ nach Aelian in ὀκτάπουν zu ändern (Gutschmied, Philologus XI, 1856, S. 532), ist durch unsern Papyrus ausgeschlossen.

[3] Hermes 40, S. 559.

nächsten Sothisperiode in Verbindung zu bringen, ist schon deshalb unmöglich, weil Zeile 8 erst noch einmal vom Unglück die Rede ist.[1] Bei dem Zustand des Textes, der unvollständigen Übersetzung durch KRALL ist Sicheres über die 900 Jahre nicht auszumachen. Möglich ist, daß sämtliche Weissagungen des «Lammes» einen historischen Zeitraum von 900 Jahren umfaßten, worauf auch der Satz der Tomoi führen würde; vielleicht deutet der Ausdruck «Vollendung von 900 Jahren» darauf, daß das, was vorher stand, eben die Geschichte von 900 Jahren umfaßte, und daß erst nach diesem Ausdruck die eigentlichen Weissagungen anfingen. Beginnt doch erst jetzt der Text ausdrücklich von der Zukunft zu reden. Es sind dann die Feinde, die Ägypten schlagen werden (7. 8), nicht, wie KRALL meint, die Assyrer, sondern die Perser. Ninive beweist so wenig für die Assyrer, wie in den nachexilischen Schriften der Name Assur. Die Perser waren eben die Erben Assurs und Ninives. Zu ihrem Reich gehörte auch Συρία. Für die Perser spricht vor allem Zeile 9: Die Rückkehr der Götterbilder spielt ja auch im Dekret von Kanopus (238 v. Chr.)· eine Rolle: καὶ τὰ ἐξενεγχθέντα ἐκ τῆς χώρας ἱερὰ ἀγάλματα ὑπὸ τῶν Περσῶν ἐξστρατεύσας ὁ βασιλεὺς ἀνέσωσεν εἰς Αἴγυπτον καὶ ἀπέδωκεν εἰς τὰ ἱερὰ ὅθεν ἕκαστον ἐξ ἀρχῆς ἐξήχθη. Vielleicht darf daraus geschlossen werden, daß die Vorlage unseres Textes aus der Zeit Ptolemaios III. Euergetes stammt. Von diesen Zeiten redet dann Zeile 9. Zeile 6, die inhaltlich der persischen Eroberung vorangehen muß, würde dann wieder auf die Zeit der Restauration unter den Saïten gehen, die der assyrischen Herrschaft, die unmittelbar nach Bokchoris einsetzte, ein Ende machte. Von der assyrischen Herrschaft muß dann der Satz «ich werde Ägypten schlagen» in Zeile 5 reden.

---

[1] Geistreich, aber sehr gekünstelt ist LAUTHS Vermutung (Ägyptische Chronologie 1877, S. 212), der sich auch GUTSCHMIED (Kleine Schriften I, S. 403) anschloß, wonach die 990 Jahre den Unterschied vermitteln sollen zwischen dem von Lysimachos (Josephus contra Apionem I, 34, II, 2, 14) und Tacitus (Histor. V, 3) überlieferten Ansatz des Exodus unter Bokchoris (718—712) und dem von Africanus überlieferten Ansatz unter Amôsis (1580—1557).

4.

Die richtig zu ordnende Subskription: Ἀπολογία κεράμεως πρὸς Ἀμενῶπιν τὸν βασιλέα μεθηρμηνευμένη κατὰ τὸ δυνατὸν περὶ τῶν τῇ Αἰγύπτῳ μελλόντων[1] zeigt, daß die Vorlage wohl auf eine aus dem Neuen Reich stammende ägyptische Vorlage zurückgeht, die in griechischer Zeit ihre Bearbeitung fand.

Die Einleitung zu den Weissagungen, die die Fragmente der RAINERschen Sammlung (R) bieten, dürfte erhalten sein in den Fragmenten der GRAFschen Sammlung (G). Die Rekonstruktion der einleitenden Erzählung scheint mir einfacher und natürlicher von WILCKEN als von REITZENSTEIN gegeben. Die Geschichte spielte nach R unter dem König Ἀμενῶπις (d. i. Amenophis), wohl Amenhotep III. (1411—1375).[2] Unter ihm lebte ein in seiner Kunst (τέχνην κεραμικήν) sehr erfahrener Töpfer. Der wurde verleumdet, daß er die Götter verachte ([ὑ]περφρονεῖν τὸ θῖον). Als man ihn wegführen wollte, geriet er in Ekstase und ward des Gott voll. Nun wurde er zur Verteidigung vor den König geführt und weissagte ihm, nachdem ein Hierogrammat herbeigeholt war, um die Prophezeiungen aufzuschreiben, folgendes[3]:

I. 1]ον καὶ παρανόμον. Ὁ δὲ π[ο]ταμὸς
]μον ὑδάτιον ἄλλο . . σον ὥ[σ]τε . . . . εσθαι
]ἀλλὰ παρὰ φύσιν ἐντ . . επ . . . . . . ω(ν)
]Τάλαινα Αἴγυ[πτε . . .] ειη [. .] . . .
5] . α σου κεκακουργη[μέ]νοι σ[. .] . . κ . [. .] . ασ .
]εται οὐ θέλων β[λ]έπειν [. .] . . . [. .]ω
] . σει τοῖς σπόροις . . πα . [. .] . . . . . [. .]
γεω]ργὸς ὅσον οὐκ ἔσπειρεν . [. .] . . . . . [.]

---

[1] μεθηρμηνευμένη κατὰ τό δυνατόν ist kaum mit WILCKEN an den Schluß zu stellen. Eher ist mit REITZENSTEIN περὶ τῶν τῇ Αἰγύπτῳ μελλόντων als spätere Inhaltsangabe anzusehen.

[2] S. u. S. 75.

[3] Text nach WILCKEN. In Kolumne 1 fehlt der linke Teil. Verstümmelte Buchstaben sind durch einen Strich (ε), unsichere durch einen Punkt (ε) gekennzeichnet, Ergänzungen in Klammern. Die Punkte zeigen Buchstaben an.

]υτω διὰ τὸ ἓν ἐνδεεῖς . . . . [. . . . [. .] . . . . . σ
10] ερεισας ἀποίσεται. Τότ . [. . . . . .] . . σ
] ἔσται, ὃς καὶ τοὺς ἀδελφο[ὺς] . . [. . .] . . . .
γ]ὰρ ἐπεὶ ὁ μέγας θεὸς Ἥφα[ισ]τος ε . . . ληθη
]ειν καὶ ἑαυτοὺς οἱ Ζωνοφόροι ἀν . . . . ιον
] . . . ς κακωθήσεται, μετελεύ[σ]εται δὲ πάση
15] ω μῆνιν καὶ πολλοὺς καταστ[ρέ]ψας αὐτῶν
Κ]αθέξει δὲ ἐκ Συρίας ὁ μειση[τὸς β]ασιλ[εὺ]ς
]ξ [. . . . .] . ολης ὑπάρχων καὶ απο . . . .
]το . [. . . . . .] αὐτὸς ἐκ τῶν ἀνοσίων εἰς Αἴγυπτον καὶ . . . [. .]
]τοι- [. . . . . .] ὕστερον ἐρημωθήσεται. Ὁ δὲ . . . . υ . [.] . ημε-
20] . . . . [. . . . . .] . . . . ημενα . αμ . . . . . . ἔφη καλῶς
] . . . . [. . . . . .] . . . . α . ο . ων τέκνα . . τε . ω . . α καταθα
] . . . [. . . ὀλίγ?]οι τῶν τὴν Αἴγυπτον κατοικούντων καταλει-
]ται ἴδια επ[ ] . ης πορισθήσονται παρακλ . . .
] τὰ ἑαυτῶν κακὰ ἧσσον ἢ τὰ ἐκείνων καὶ ἀπ[.]
25] . . η . . . . ἀλλήλων δι[ ]εξα . . . . .
] . . . .
] . . . . λυ . . . . [ ] . . [ ]
] . . . . . καὶ τη . . . .
τὴν τῶν Ζωνο]φ[όρων] πόλιν καταπατει . . . [. . . . .]
30] ελ . . . . ος ἐνκτισθήσεται, ἐπ[ὰν? .] . σι
μ]ενος πᾶσι φίλος παραγένηται ει[. . . . . .]τος
]ων. ἥ τε τῶν Ζωνοφόρων πόλις ἐρημωθήσεται ἀν-
]κάμινος διὰ τὰς ἀνομίας ἃς ἐποιήσαντο τῇ Αἰγύπτῳ

Darunter ist ein freier Rand.

Tadellos ist dagegen Kolumne II erhalten, die auch oben mit einem freien Rand beginnt:

1 [τὰ ϑ' ἱερ]ὰ τὰ ἐκεῖ μετενεχϑέντα πάλιν ἐ[πα]νήξει ἐπὶ τὴν
[Αἴ]γυπτον ἥ τε παραϑαλάσσιος πόλις ψυγμ[ὸς] ἁλιέων
ἔσται διὰ
<τὸ> [τ]ὸν Ἀγαϑὸν Δαίμονα καὶ Κνῆφιν εἰ[ς Μ]έμφιν
πεπορεῦσϑαι,
[ὥσ]τε τινὰς διερχομένους λέγειν· Ἁὕτη π[ό]λις ἦν
παντοτρόφος,
5 [εἰ]ς ἣν [κ]ατοικείσϑη πᾶν γένος ἀνδρῶν'. [Κ]αὶ τότε
ἡ Αἴγυπτος
[.] . . ηϑήσεται, ἐπὰν ὁ τὰ πεντήκοντα πέντε ἔτη εὐ-
μενὴς
[ὑ]πάρχων ἀπὸ Ἡλίου παραγένηται βασιλεὺς ἀγαϑῶν
δοτὴρ καϑιστά-
μενος ὑπὸ ϑεᾶς μεγίστης Ἴσιδος, ὥστε εὔξασϑαι τοὺς
περι-
όντας τοὺς προτετελευτηκότας ἀναστῆναι, ἵνα μετά-
σχωσι τῶ(ν)
10 [ἀγ]αϑῶν. Ἐπὶ τέλει δὲ τούτων φυλλοροήσει καὶ ὁ
λειφϑεὶς ὕδασει Νεῖ-
[λο]ς πληρωϑήσεται καὶ ὁ μετημφιεσμένος ἀσυμφώνος
[χ]ειμὼν ἰδίῳ δραμεῖται κύκλῳ καὶ τότε τὸ ϑέρος ἴδιον λήμ-
ψεται [[κύκλον]] δρόμον, εὔτακτοι δὲ ἀνε[. .]ι πνοιαὶ
ἔσονται . . .
απ . . ως ἐλαττούμεναι. Ἐν γὰρ τῷ τῶν Τυφωνίων ὁ
ἥλιος ἠμαυρώ-
15 ϑη, ἐκλάμψει <δὲ> δίκην τῶν κακῶν δείξας καὶ
σπάνιν τῶν
ζωνοφόρων ἥ τε Αἴγυπτος. Μέχρι τούτου διασαφήσας
διεφώνη-
σεν — Ὁ δὲ βασιλεὺς Ἀμενῶπις οὐκ ὀλίγαις συμ-
φοραῖς ἐπαχϑεὶς
ἐφ' οἷς ἀπήγ[γει]λεν τὸν μὲν κεραμέα ϑάψας κατέϑετο
ἐν Ἡλίου

πόλει, τὴν δὲ βίβλον καθίδρυσεν ἐν ἱε[ρ]οῖς ταμείοις αὐτοῦ καὶ
20 [ἅ]πασιν ἀνθρώποις παρέδειξεν ἀφθόνως.

Es schließt also auch der griechische Papyrus fast gerade so wie die Weissagung des «Alten» in den Admonitions und der demotische Papyrus vom «Lamm». Wie der «Alte» und das «Lamm» stirbt der Töpfer unmittelbar nach seinen Prophezeiungen. Das «Lamm» wird in einer Kapelle, der Töpfer im heiligen Heliopolis beigesetzt. Auch die Aufbewahrung der Weissagungen in den heiligen Schatzkammern zeigt, daß der Töpfer wie der «Alte» und das «Lamm» anzusehen ist. Er wird ein Weiser zur Zeit Amenhoteps III. gewesen sein, dem später ein kleines Heiligtum in Heliopolis zu eigen war. Und das Recht, diesem Töpfer Kult zu erweisen, beweisen seine Verehrer, die wir wohl in Heliopolis zu suchen haben, mit der Weissagung, die sie ihm nach berühmten Mustern in den Mund legten.

Sehen wir uns nun diese Weissagungen näher auf ihren Inhalt an:

Reitzenstein setzte die Entstehung unserer Erzählung in die Zeit des zweiten Euergetes und fand in ihr in Form einer Weissagung die Einfälle der Perser, das Aufkommen Alexanders und die Zeiten der ersten Ptolemäer geschildert. Erst von II, 10 sei «kein wirkliches Ereignis mehr, sondern eine Art messianissher Weissagung». Wilcken, der früher (in «Aegyptiaca») die Ζωνοφόροι mit den Manethonischen Unreinen gleichsetzte[1], ist im «Hermes» infolge erneuter Prüfung des Textes und fortgeschrittenerer Lesung zu entschieden sichereren Resultaten als Reitzenstein gekommen. Darnach liegt Weissagung von Anfang an vor, denn vom Nil wird etwas παρὰ φύσιν ausgesagt (I, 3), so daß das Land ein τάλαινα Αἴγυπτος wurde (I, 4); nach II, 10 wird die Überschwemmung ausgeblieben sein. Dasselbe lasen wir in den Weissagungen des Nefer-Rehu, ebenso wie die Nöte der Landwirtschaft. Und wenn nach unserem griechischen Papyrus die Sonne zur Zeit der Typhonier sich verfinstert (II, 14), so erinnert auch das an die alten ägyptischen Weissagungen. Die Fremden spielten in allen

[1] S. unten S. 75.

älteren Weissagungen eine mehr oder weniger große Rolle, diesmal sind es wie im demotischen Papyrus die Perser; sie heißen die ζωνοφόροι, «die Gürtelträger»[1] (I, 13. 29. 32; II,16), die ἀνόσιοι (I, 18) und Τυφώνιοι «die Teuflischen» (II, 14). Wie in den Weissagungen des «Lammes» haben sie die Götterbilder geraubt. Ihr König ist ein μεισητὸς βασιλεύς (I, 16). Das καθέξει δὲ ἐκ Συρίας ὁ μεισητὸς βασιλεύς braucht nicht, wie WILCKEN meint, auf einen syrischen König zu gehen. Ich machte schon beim demotischen Papyrus darauf aufmerksam, daß auch hebräisches *Aššur* in der späteren Literatur Bezeichnung für Persien ist. Die «Stadt der Gürtelträger» (I, 32) mag die von den Persern gegründete Zitadelle in Memphis sein, welche Stadt ja auch II, 3—5 besonders erwähnt wird.

Von I, 31 wird die Zeit der Erlösung aus der Fremdherrschaft geschildert durch einen König, der πᾶσι φίλος παραγένηται (I, 31), und durch den ἥ τε πόλις τῶν ζωνοφόρων ἐρημωθήσεται (I, 32). Mit ihm könnte Alexander gemeint sein, der ja bekanntlich in Ägypten als Retter und Befreier begrüßt wurde. Aber nicht für richtig halte ich es, die Rückführung der Götterbilder, von der auch im demotischen Papyrus die Rede war, auf Alexander zu beziehen, da die Rückführung gerade von Ptolemaios III. Euergetes überliefert ist, wie wir sahen. Aber schließlich könnte ja auch II, 1 τὰ θ' ἱερὰ bis ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον ebensogut Zusatz aus der Zeit des dritten Ptolemäers sein, wie das folgende bis 5 ἀνδρῶν von WILCKEN als Zusatz aus noch späterer Zeit erkannt wurde, entstanden in nationalägyptischen Kreisen, die auch den Untergang der verhaßten Griechenstadt am Meer ersehnten.[2] Erst καὶ τότε (II, 5) knüpft an I, 34 wieder an. Dann, wenn «der gnädig waltende König, der Geber der Güter, eingesetzt von der sehr großen Göttin Isis, von Osten erscheint»,

---

[1] Die merkwürdige Bezeichnung der ζωνοφόροι kann nur auf die Perser gehen und fand seither keine Erklärung. Im jüngeren Awesta findet sich ein Abschnitt, der den Titel trägt «Gebet beim Anlegen des Gürtels». Der Gürtel ist die Schnur, das uralte religiöse Abzeichen, das die Perser mit den Indern gemeinsam hatten. Vgl. zum heiligen Gürtel auch unten S. 137.

[2] Fein verweist WILCKEN auf Ezech. 26, 5 ψυγμὸς σαγηνῶν ἔσται ἐν μέσῳ θαλάσσης. Alexandrien soll auch ein Platz werden, da die Fischer ihre Netze trocknen.

wenn Alexander von seinem Siegeszug im Orient wieder heimkehrt, dann bricht für Ägypten die wahre Heilszeit an, daß die Lebenden sogar wünschen, die Toten möchten ihretwegen auferstehen. Ἐπὶ τέλει δὲ τούτων, «am Ende dieser Ereignisse werden die Blätter abfallen, und der wasserarme Nil wird sich füllen, und der unpassend verkleidete Winter wird in seinem eigenen Kreise laufen. Und dann wird auch der Sommer (wieder) seinen eigenen Lauf nehmen, und wohlgeordnet werden die .... Winde sein .... vermindert. Denn in der Zeit der Typhonischen verfinsterte sich die Sonne. Sie wird aber aufleuchten, nachdem sie die Strafe der Bösen gebracht (?) und den Mangel der Gürtelträger.» [1]

Schwer verständlich ist der Zusatz ὁ τὰ πεντήκοντα πέντε ἔτη (II, 6) zum König, der von Osten kommt. Sicher ist dies Datum nicht historisch zu nehmen, wie es Reitzenstein tat, der es auf die 54 Jahre Euergetes' II. deutet. Eher wäre schon denkbar, für den König die Hälfte der von den Ägyptern als Segenswunsch beliebten 110 Jahre [2] als Regierungszeit zu nehmen. Vielleicht ließ das lange Ausbleiben Alexanders im Osten die Erwartung aufkommen, daß er erst mit seinem 55. Jahre werde kommen, und daß dann erst die selige Zeit anbrechen würde.

So hat sich uns also, wenn es auch Vermutung ist, und über diese wird man nie hinauskommen, das Geheimnis der griechischen Papyrusfragmente etwas gelüftet. In der Zeit Alexanders des Großen verehrte man in Memphis einen weisen Töpfer, der in der Zeit Amenhoteps III. gelebt hatte. Zur Rechtfertigung seines Kultes legte man ihm Weissagungen von der furchtbaren Perserzeit und den mit Alexander dem Großen neu beginnenden seligen Tagen, die für Ägypten wieder anbrechen würden, in den Mund. Es ist nicht unmöglich, daß der Verfasser unserer Weissagungen jüdischen Kreisen nahestand, aus denen er allerhand über eine bevorstehende Heilszeit, besonders eine Umwandlung der Natur, gehört hatte. [3]

---

[1] Übersetzung nach W. Schubart bei Ranke a. a. O.

[2] Reitzenstein a. a. O., S. 324; mir fällt dabei Gen. 50, 26 ein!

[3] Wenn schon für die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts das Vorhandensein einer jüdischen Diaspora in Ägypten sehr wahrschein-

5.

Manetho erzählt nach Josephus vom König Amenophis: τοῦτον ἐπιθυμῆσαι θεῶν γενέσθαι θεατὴν ὥσπερ Ὦρ εἷς τῶν πρὸ αὐτοῦ βεβασιλευκότων, ἀνενεγκεῖν δὲ τὴν ἐπιθυμίαν ὁμωνύμῳ μὲν αὐτῷ Ἀμενώφει, πατρὸς δὲ Πάπιος ὄντι, θείας δὲ δοκοῦντι μετεσχηκέναι φύσεως κατά τε σοφίαν καὶ πρόγνωσιν τῶν ἐσομένων. εἰπεῖν οὖν αὐτῷ τοῦτον τὸν ὁμώνυμον, ὅτι δυνήσεται θεοὺς ἰδεῖν, εἰ καταρὰν ἀπό τε λεπρῶν καὶ τῶν ἄλλων μιαρῶν ἀνθρώπων τὴν χώραν ἅπασαν ποιήσειεν. ἡσθέντα δὲ τὸν βασιλέα πάντας τοὺς τὰ σώματα λελωβημένους ἐκ τῆς Αἰγύπτου συναγαγεῖν· γενέσθαι δὲ τὸ πλῆθος μυριάδας ὀκτώ· καὶ τούτους εἰς τὰς λιθοτομίας τὰς ἐν τῷ πρὸς ἀνατολὴν μέρει τοῦ Νείλου ἐμβαλεῖν αὐτόν, ὅπους εἰργάζοιντο καὶ τῶν ἄλλων Αἰγυπτίων οἱ ἐκκεχωρισμένοι. εἶναι δέ τινας ἐν αὐτοῖς καὶ τῶν λογίων ἱερέων φησὶ λέπρᾳ συνεσχημένους. τὸν δὲ Ἀμένωφιν ἐκεῖνον, τὸν σοφὸν καὶ μαντικὸν ἄνδρα, ὑποδεῖσαι πρὸς αὐτόν τε καὶ τὸν βασιλέα χόλον τῶν θεῶν, εἰ βιασθέντες ὀφθήσονται. καὶ προσθέμενον εἰπεῖν, ὅτι συμμαχήσουσί τινες τοῖς μιαροῖς καὶ τῆς Αἰγύπτου κρατήσουσιν ἐπ᾽ ἔτη δεκατρία, μὴ τολμῆσαι μὲν αὐτὸν εἰπεῖν ταῦτα τῷ βασιλεῖ, γραφὴν δε καταλιπόντα περὶ πάντων ἑαυτὸν ἀνελεῖν, ἐν ἀθυμίᾳ δὲ εἶναι τὸν βασιλέα.

Dieser Ἀμένωφις, Sohn des Πάπις, ist der berühmte Amenhotep, Sohn des Hapu, der es schließlich zum Oberbaumeister und Vezier unter Amenhotep III. (1411—1375) brachte.[1] Er war so klug, daß seine Weisheit etwa 1200 Jahre später in Griechenland unter den Sprichwörtern der sieben Weisen bekannt war[2], wie uns die pseudepigraphen, auf einem Kalksteinostrakon erhaltenen, zu Der el Bahri gefundenen Ἀμενώτου ὑποθῆκαι «Unterweisungen des Amenotes» zeigen.[3] Denn dieser Amenotes ist natürlich

lich nachweisbar ist (W. Bousset, Religion des Judentums, im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl., 1906, S. 71), dürfen wir wohl auch annehmen, daß einige Jahrzehnte früher schon in Memphis Juden gesessen haben, wenn sie auch noch keine Gemeinde bildeten.

[1] J. K. Sethe, Amenhotep, der Sohn des Hapu, Ägyptiaca (1897), S. 107 ff.

[2] J. H. Breasted, Geschichte Ägyptens 1910, S. 283 f. Die Abbildung seines Charakterkopfes ebds. Abb. 135.

[3] Wilcken, Ägyptiaca, S. 143 f.

unser Amenophis, der bei Der el Bahri in Theben zu Hause war und hier in der griechischen Zeit als Halbgott verehrt wurde. Mehrfach finden wir ihn in Abbildungen der Spätzeit als Parallelfigur mit Imhotep[1] dargestellt und angebetet, nur scheint er wesentlich spät, vielleicht erst in der ersten Ptolemäerzeit, ins Pantheon der Ägypter aufgenommen zu sein. Während Imhotep in der Ptolemäerzeit ganz die Tracht und Darstellungsweise der übrigen Götter erhält, wird Amenhotep rein menschlich dargestellt. Allerdings möchte ich nicht so weit wie SETHE gehen und sagen, Amenhotep habe früher keine göttliche Verehrung genossen. Göttliche Verehrung setzt noch nicht die Vorstellung einer Gottheit voraus. Als Heiliger mag Amenhotep recht früh verehrt worden sein und auch sein Kapellchen gehabt haben.

Interessant ist, daß unser Amenophis nach dem Bericht des Manetho nach seiner Weissagung ebenso das Zeitliche segnet wie «der Alte», das «Lamm» und der Töpfer, nur daß er sich selbst das Leben nimmt.[2] Auch in dem Manethonischen Bericht finden wir wieder, daß die Persönlichkeit des «Propheten» die Hauptsache ist und nicht seine Prophezeiung. Wenn bei Manetho auch nicht direkt von einer kultischen Verehrung des Heiligen die Rede ist, so dürfen wir sie doch voraussetzen, um so mehr, als Manetho zu einer Zeit lebte, da Amenophis zu göttlichen Ehren gelangte. Hinzuweisen ist auch auf die wichtige Tatsache, daß diesmal das «Schema» fehlt. Von einer anbrechenden Heilszeit hören wir nichts trotz der 13 Jahre.

---

[1] SETHE, a. a. O., S. 114 f.; s. o. S. 55.

[2] Interessant ist, was uns der bekannte Vergilerklärer Servius Maurus Honoratus zu Eclog. 9, 46 erzählt anläßlich eines beim Tod Cäsars erschienenen Kometen: «sed Vulcanius aruspex in contione dixit, cometen esse, qui significaret exitum noni saeculi et ingressum decimi; sed quod invitis diis secreta rerum pronuntiaret, statim se esse moriturum: et nondum finita oratione in ipsa contione concidit.» Also auch hier stirbt der Weissager sofort, aber die Begründung des Todes scheint mir rationalistisch. Ich möchte eher glauben, daß die Weissagenden als Lieblinge der Götter sterben, um zu ihnen zu kommen. «Durch ihren schönen Tod zeigte die Gottheit, ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν, Herodot I, 31», E. Rhode Psyche 1910. II, S. 389, Anm. 3.

6.

Über die sogenannte demotische Chronik hat zum erstenmal SPIEGELBERG Klarheit geschaffen. Auf seinen grundlegenden Untersuchungen hat dann ED. MEYER scharfsinnig und mit Glück versucht, weiter hinter die Geheimnisse der «Chronik» zu kommen. Der Grundstock der «Chronik» sind Orakel[1], die auf «Tafeln», wenn das Wort richtig übersetzt ist, niedergeschrieben waren. Der «Tafeln» sind 13 erhalten, Anfang und Schluß des Papyrus fehlen. Die «Tafeln» mögen alt sein, vielleicht älter als der aus der ptolemäischen Zeit des 3. Jahrhunderts stammende Text der Erklärungen, was MEYER ohne Grund bestreitet. Die «Orakel» stammen vielleicht aus Heracleopolis Magna und sind für uns kaum zu erklären. SPIEGELBERG denkt an die Möglichkeit, daß sie ein Wahrsager in der Verzückung, ähnlich der Pythia, hervorgestoßen hätte, und die man dann auf Tafeln niederschrieb.[2] Die Sätze mancher Tafeln gestatten einen Zusammenhang, wie die von Tafel 11:

1. «Ich bin von Kopf zu Fuß bedeckt —
2. Mein Mantel ist auf meinem Rücken —
3. Das Sichelschwert ist in meiner Hand —
4. Wenn es handelt, handelst du, wenn es stark ist, bist du stark —
5. Apis, Apis, Apis —»

Die Worte sehen mir aus wie Orakelsprüche, an einen ausziehenden König gerichtet.

Bei Tafel 13 könnte man an ein anläßlich des Steigens des Nils gegebenes Orakel denken:

1. «Der große Strom wächst. Sein Anfang ist in Elephantine. Es leben die Bäcker —
2. Freuet euch, ihr Mägen, ihr findet zu essen —
3. Die Jünglinge, die auf den Straßen sind, sie stehen auf der Straße, indem ihr Kinn in ihrer Hand ist[3] —
4. Es leben die Hunde —»

---

[1] Altäg. *tpt-rꜣ* «Ausspruch».

[2] Die unten angegebenen Proben zeigen, wie ganz unmöglich MEYERS Meinung ist, die Orakel hingen auch inhaltlich mit den Deutungen zusammen.

[3] Das ist nach SPIEGELBERG «trauernd», aber weshalb das auf einmal? Oder was soll Spruch 4?

Andere Tafeln gestatten gar keinen Zusammenhang ihrer Orakel oder doch nur einen sehr mangelhaften wie Tafel 7:

1. Das mittlere *ʿše*-Fest (findet) zu Pi im Monat Machir (statt) —
2. Der Anfang des Nebti-Festes (findet) in Tepi im Monat Phamenoth (statt) —
3. Mond, bezaubere den Strom (= Nil?) — wenn der Fürst in dem ganzen Land umherziehen wird[1] —
4. Man tauscht links gegen rechts ein. Rechts ist Ägypten —
5. Links ist das Land Chor —
6. Der von Herakleopolis, ihn fand der von Hermopolis —
7. Herakleopolis, Herakleopolis, Herakleopolis —»

Die beiden ersten Orakel der siebten Tafel könnten gegeben sein, die beiden genannten Feste in dem aus Pi und Tepi bestehenden Ort Buto festzulegen. Aber bei den anderen Orakeln versagt jede Deutung. Aber schon den Ägyptern der Ptolemäerzeit waren alle Orakel etwas Rätselhaftes. Man suchte sie deshalb zu deuten. Und diese Deutungen, diese Auslegungen sind für uns die Hauptsache, wenn sie uns auch vielfach nicht weniger rätselhaft als die Orakel selbst sind. Jedenfalls ist soviel klar, daß der Exeget die Orakel auf die Geschichte Ägyptens deutet, und zwar mit einer ausgesprochen nationalistischen Tendenz. Sie zeigt sich äußerlich darin, daß nur einheimische Herrscher mit Namen genannt sind, in den erhaltenen Stücken die letzte nationale Herrscherreihe von Amyrtaios, dem Vertreter der 28. manethonischen Dynastie (um 400 v. Chr.) bis auf Nektanebos, den letzten ägyptischen Pharao (358—341 v. Chr.). Charakteristisch für die Kreise, denen dieses Literaturwerk entstammt, ist der Maßstab der Frömmigkeit, der ganz so angelegt wird wie in der Königsgeschichte des Alten Testaments. Der Herrschaft der Perser, Meder, wie der Griechen und Ionier wird zwar mehrfach gedacht, aber stets ohne Herrscher-

[1] Der letzte Satz gehört nach SPIEGELBERG, S. 15 zum Orakeltexte, auf S. 7 wohl irrtümlich ausgelassen.

namen. Man fühlt, diese fremden Herren sind dem Verfasser unseres Textes keine legitimen ägyptischen Pharaonen. In 6/21 käme sogar sein Griechenhaß zu deutlichem Ausdruck, wenn[1] unter den «Hunden» die Makedonen und unter dem «größten Hund» Alexander der Große verstanden werden dürfte (SPIEGELBERG). Namentlich genannt und auf die ersten sechs Monatstage der ersten Tafel gedeutet werden nur die einheimischen Pharaonen Amyrtaios (404—399), Nepherites I. (398—393), Hakoris (392—380), Nepherites II. (379), Nektanebos I. (378—361) und Tachos (366—359), der wohl schon gleichzeitig mit seinem Vorgänger regierte. Dagegen wird Nektanebos II. (358—341) nicht mit Namen genannt, er heißt nur «der Herrscher, der nach ihnen kommt». Das Gleiche gilt dann von den letzten persischen Königen Ochos, Arses und Darius III.

Mit Recht hat MEYER aus alledem geschlossen, daß der Verfasser unter Tachos leben will, auch wenn er tatsächlich in der griechischen Zeit lebte.

Ebenso hat MEYER die Wiederholungen, die der Text bietet, daraus erklärt, daß er in zwei Dubletten zerfällt, Tafel 6—9 und Tafel 10—13, ähnlich wie im Buch Daniel. Mit diesem hat unser Text seiner Anlage nach frappante Ähnlichkeit, zumal wenn wir an Kapitel 11 denken. Der Verfasser ist nicht nur Interpret und Exeget der alten Orakelsprüche, sondern auch Apokalyptiker. Er will die Zukunft enthüllen. So erklärt er z. B. Orakel 3—5 der oben gegebenen siebenten Tafel: «Der Herrscher, welcher ihm sein wird, wird Ägypten verlassen. Der, welcher in das Land Chor (Phönizien) geht, welches die Linke ist, den tauscht man gegen den ein, welcher in Ägypten ist, welches die Rechte ist.» Mit Recht sieht SPIEGELBERG darin eine Anspielung auf die Flucht Nektanebos II. vor Ochos und seinen Kampf mit Tachos, der im Kampf mit Persien Phönizien als Operationsbasis gewählt hatte, als plötzlich in seinem Rücken in Ägypten der Aufstand ausbrach und Nektanebos auf den Thron verhalf, während Tachos beim Perserkönig Schutz suchen mußte. Ausführ-

[1] So nach BRUGSCH Ägyptologie. Aber die Hunde sind vielleicht weniger verächtlich gemeint, sondern es sind die Jagdhunde (Griechen), welche die Perser jagen (SETHE bei SPIEGELBERG).

lich wird die Weissagung des Unheils unter den Persern. Das Kommen der Griechen wird verkündigt, um schließlich auszuklingen in eine jubelnde Weissagung auf den Befreier von der Fremdherrschaft[1] durch einen einheimischen König. «Freue dich über den Herrscher, der sein wird, denn er wird das Gesetz nicht verlassen.»

Die Ähnlichkeit mit den früher besprochenen «Prophetien» liegt auf der Hand, es sind vaticinia post eventum bis auf den Schluß. Vielleicht hat der Interpret und Apokalyptiker die Weissagungen einem unter Tachos, vielleicht in Herakleopolis lebenden Weisen in den Mund gelegt, dessen Kult empfohlen werden sollte. Darauf führt vielleicht der sehr verderbte Anfang des Textes, der von «der ersten Kapelle» und von «der Orakelstätte» redet.

7.

Auf eine Erzählung und Weissagung in der Art der vorangehenden muß wohl auch zurückgehen, was uns Herodot (II, 133) von Μυκερῖνος, dem Pharao Menkaurê (um 2850), aus der vierten Dynastie erzählt: Er habe ein μαντήιον aus Buto erhalten, daß er noch sechs Jahre leben werde, denn er hätte nicht getan, was er hätte tun sollen: δεῖν γὰρ Αἴγυπτον κακοῦσθαι ἐπ' ἔτεα πεντήκοντά τε καὶ ἑκατόν. Wir wissen nun[2], daß schon unter Menkaura die Macht des königlichen Hauses nicht mehr uneingeschränkt war, und daß unter seinen Nachfolgern bis zum Aufkommen der fünften Dynastie das Reich schwere Erschütterungen erlebte, wohl durch Revolutionen, die von den Priestern von Heliopolis ausgingen. Auf diese Zeit müssen die geweissagten 150 Jahre gehen. Vielleicht gab es eine Erzählung von einem vergotteten Weisen aus Buto, dem die Prophezeiungen in den Mund gelegt wurden.

Nachdem wir so sämtliche sogenannten «prophetischen Texte»[3] besprochen haben, erübrigt sich zusammenfassend

[1] Der Schluß im 2. Teil ist verloren, wird aber ebenso ausgeklungen haben.

[2] Breasted, a. a. O., S. 114; E. Meyer, GA. II, 2, S. 167.

[3] Das ist der Titel, der ihnen in Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder, 1909, S. 204 ff. beigelegt wird.

die Frage, ob aus ihnen wirklich geschlossen werden kann, daß es in Ägypten die Vorstellung eines Schemas von Unglücks- und Heilsweissagung gab, und ob wir das Recht haben, einen Zusammenhang dieser «prophetischen Texte» mit den Reden der vorexilischen Propheten Israels anzunehmen. Nach allem, was wir sahen, sind beide Fragen unbedingt zu verneinen. Zunächst ist die sogenannte Heilsweissagung in den besprochenen ägyptischen Literaturwerken gar nicht überall vorhanden. Sie fehlt in den von Manetho überlieferten Weissagungen des Amenophis sowohl wie in denen an Mykerinos. Ob die Weissagungen des «Alten Mannes» in den Ermahnungen des Ipu-wer vom kommenden Heil redeten, scheint mir sehr fraglich. In der Weissagung an Bokchoris findet sich mehrfach Heilsverkündigung abwechselnd mit Unglücksverkündigungen. Die verkündigte Heilszeit ist weder in der Bokchorisweissagung noch in der an König Snoferu eine eschatologische, sondern eine rein geschichtlich bedingte Besserung der Zustände Ägyptens. Nur in den Töpferweissagungen könnte man eine heilseschatologische Weissagung finden, aber da waren wir versucht, jüdischen Einfluß anzunehmen. Weiter sahen wir, daß die «Weissagungen» alle vaticinia post eventum waren, sie schilderten Geschichte in der Form von Prophezeiungen. Aber derart finden wir nicht im geringsten bei den Reden der Propheten Israels, nicht einmal in der nachexilischen Zeit. Die Propheten verkündigten in vorexilischer Zeit den Untergang des Staates und des Volkes für die Sünden, in nachexilischer Zeit den der Heiden und der Gottlosen sowie den Anbruch der Königsherrschaft Gottes. Wenn sich die ägyptischen Texte mit einer jüdischen Literaturg a t t u n g berühren, so sind es die Apokalypsen. Ich erinnere an Dan. 2. 7. 8. 10. 11, an IV. Esra, II. Baruch oder Stücke aus Henoch und vor allem an die jüdischen Sibyllinen, deren Heimat ja gerade in Ägypten liegt. In dieser Literatur wird in der Tat Geschichte in der Form von Weissagung geboten, so daß die Frage berechtigt ist, ob nicht die jüdischen Apokalypsen als G a t t u n g viel mehr in Ägypten als in Babylonien, wie man meist annimmt, zu Hause sind. Dazu kommt ein anderes: wie die spätjüdischen Theologen das Ansehen der Frommen der Vorzeit, wie Daniel, Henoch u. a., dadurch zu erhöhen such-

ten, daß sie dieselben Ereignisse der Zukunft weissagen ließen, so war doch auch, wie wir sahen, der Zweck der ägyptischen «Prophezeiungen» ja gerade, den Kult und die Verehrung weiser Männer der Vergangenheit fest zu begründen. Die alten Propheten Israels aber stellten ihre Person ganz zurück, ihnen war ihr Gott ihr ein und alles. Die Propheten Israels wollten keine Ekstatiker sein (Am. 7), keine Zauberer, wie es im Grunde doch Imhotep, der Töpfer, Amenophis waren.[1] Der Unterschied zwischen diesen und den Propheten ist ebenso groß wie der zwischen dem, was sie gesprochen haben.

Schließlich haben wir, auch wenn in den ägyptischen Texten eine Heilszeit in diesem oder jenem Sinne neben der Unglückszeit geweissagt wird, noch lange nicht ein Recht, auf das Vorhandensein jenes Schemas zu schließen, das Ed. Meyer und andere Gelehrte sich konstruieren. Und dieses Recht hätten wir auch dann nicht, wenn uns all die tausende von Orakel, die einst am Nil gesprochen wurden[2], *l^e^ra^c^a* oder *l^e^šalom* «zum Bösen oder Guten» vorlägen, denn das liegt im Wesen jedes Orakels, jeder Prophezeiung, daß sie Glück oder Unglück oder beides zusammen ausspricht, mag es nun an einem Heiligtum Jahwes oder in Dodona oder Delphi oder in Cumae gewesen sein. Gerade so gut könnte man aus den Prophezeiungen eines Medizinmannes der Aschanti in Kumassi auf das postulierte Schema schließen.

---

[1] Von Imhoteps Wundertaten erzählt uns nach Sethe der Anfang des Papyrus Westcar. Diese Tätigkeit war für ägyptische Begriffe «nur eine selbstverständliche Vorbedingung für den Beruf als Weiser», Sethe, Imhotep, S. 25.

[2] Siehe darüber A. Wiedemann, Herodots Zweites Buch, 1890, S. 243 f.

4. Kapitel.

Die Reich-Gottes-Hoffnung im Parsismus.

Soweit wir sehen, hatte, abgesehen von der jüdischen Religion, nur noch eine Religion eine Eschatologie, eine Reich-Gottes-Hoffnung im reinen Sinn des Wortes, die Zarathuštras, die persische Religion.[1] Wie alle Religionen und Religionsgemeinschaften oder Kirchen hat auch sie ihre Entwicklung hinter sich gehabt, bis sie es zu der Erscheinung gebracht hat, in der sie sich uns in ihrem letzten Ausläufer darstellt. Wir dürfen auch die eschatologischen Erwartungen, wie sie uns die heiligen Schriften des Parsismus bieten, nicht auf eine Schnur aufreihen. Die Literarkritik, die Untersuchung nach dem Wert der geschichtlichen Quellen, in denen sich uns die Reich-Gottes-Hoffnung des Parsismus darbietet, ist hier eben so nötig wie bei der Darstellung der jüdischen eschatologischen Ideen; wenigstens ist sie Voraussetzung.[2]

Die ältesten Schriften, die hier in Betracht kommen, sind die Gatha's[3], die authentischen Verspredigten Zara-

---

[1] H. Hübschmann, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht, JPrTh. V (1879), S. 202 ff.; W. Jackson, The ancient Persian conception of salvation according to the Avesta, or Bible of Zoroaster, AJTh. XVII (1913), S. 195 ff.; N. Soederblom, La vie future d'après le Mazdäisme, 1901; Er. Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898; E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, 1902; M. J. Lagrange, La religion des Perses, la reforme de Zoroastre et le Judaisme, RB. 1904, S. 27—55, 188—212; J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, 1920; vgl. auch Lindner in Realencyklopaedie f. protest. Theologie, 3. Aufl. XIV, 700 ff.; Geldner in RGG. IV, 1365 ff.

[2] Leider ist hier herzlich wenig geschehen; die Literarkritik an dem Awesta steckt noch ganz in den Kinderschuhen.

[3] Ich halte mich an die Übersetzung von Chr. Bartholomae, Die Gatha's des Awesta, Zarathushtras Verspredigten, 1905.

thuštras.[1] Aus ihnen können wir noch deutlich die religiösen Ideen des Propheten sehen, die sich ihm mit wirtschaftlichen Reformgedanken zusammenschlossen.[2] Seine religiöse Tätigkeit ging darin auf, die altiranische Naturreligion, die mit dem Nomadenleben Hand in Hand ging, zu versittlichen und zu vergeistigen. Die altiranischen Götter werden zu Teufeln, *daēva*'s.[3] Der Eine wahre Gott, der allerdings von einer Schar guter, dienender Geister, den *ahurā*'s[4], umgeben, im Himmel thront, ist *Mazdah*

[1] An der Geschichtlichkeit Zarathuštras hat eine falsche Hyperkritik immer wieder gezweifelt, so seit J. DARMESTETER, Le Zend-Avesta I—III, 1892; ED. MEYER, Geschichte des Altertums I (1884), S. 537; wieder neuerdings V. PRAŠEK; Geschichte der Meder und Perser I (1907), S. 204 f., Kyros der Große (der Alte Orient XIII, 3, 1912), S. 30 f. Dagegen sagte sich ED. MEYER schon im III. Bd. seiner Geschichte des Altertums (1901), S. 21 von DARMESTETER los und hält jetzt in «Ursprung und Anfänge des Christentums» II (1921), S. 58 Zarathuštra für historisch. Auch BARTHOLOMAE, a. a. O., S. 132 f. hält ihn für durch und durch geschichtlich; vgl. auch seine akademische Rede: Zarathuštra's Leben und Lehre 1919. — S. auch C. CLEMEN, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, 1920. — Nach der einheimischen Tradition fällt die Berufung Zarathuštras zum Propheten in das Jahr 595 oder 631 v. Chr.; ihr folgte früher K. FR. GELDNER (Grundriß der Iranischen Philologie IV, S. 37) und A. JACKSON (ebds. II, S. 621, JAOS. XVII, 1896, S. 1 ff., XV, S. 221 ff., Zoroaster 1899, S. 155 ff.). Nach GELDNER war Zarathuštra ein Zeitgenosse des Kyros und der Vištaspa der Gatha's identisch mit dem bekannten Hystaspes, ähnlich JACKSON und A. JEREMIAS, Allgemeine Religionsgeschichte 1918, S. 120, siehe dagegen CLEMEN, S. 13 f. Im allgemeinen neigt man aber jetzt mehr der griechischen Überlieferung zu, die Zarathuštra um 1000 setzte, so MEYER a. a. O., BARTHOLOMAE a. a. O. Als historisch mag gelten, daß Zarathuštra in Westiran, vielleicht dem heutigen Aserbeidjan (Atropatene), aus der Familie Spitama entstammt. Seine eigentliche spätere Wirksamkeit aber scheint in Ostiran stattgefunden zu haben, wo es ihm gelang, den König Vištaspa mit seinen beiden Vezieren, den Brüdern Frašaoštra, dessen Tochter er heiratete, und Jamaspa, dem er seine jüngste Tochter Poručista zur Frau gab, zu bekehren. Ein unbekannter Sohn unterstützte den Vater im Reformwerk. Erhalten sind von Zarathuštra 17 Verspredigten, die sogenannten Gatha's.

[2] Diese letzteren sind, die im Osten wohnenden Nomaden zur Seßhaftigkeit zu bringen. In dieser Hinsicht war ihm die Pflege des Rindes das Höchste.

[3] Sprich *daiva*.

[4] = Göttern; im jüngeren Awesta heißen sie *ameša spenta*. ihre Zahl wechselt zwischen sechs und sieben. Es sind Hypostasen von Tugenden, ihre Namen kommen schon in den Gatha's vor: *Vohu Manah* (guter Sinn), *Aša* (Wahrheit), *Chšathra* (Reich sc.

Ahura «der weise Gott».[1] Er ist der Repräsentant des Guten, «der gute», «der heilige», «der heiligste Geist», der Schöpfer der Welt. Ihm steht gegenüber *Angra Mainyav* «der feindliche Geist» (Ahriman), sein Zwillingsbruder, der böse Geist, den er aber «zu Anfang des Lebens» von sich verstoßen und gebannt hat: «Nicht stimmen unser beider Gedanken noch Lehren noch Absichten noch Überzeugungen noch Worte noch Werke noch Individualitäten noch Seelen zusammen» (45, 2). So stehen sich zwei Welten gegenüber: das Gute, die «Wahrheit» (*aša*) und das Böse, die «Lüge» (*drug*). Und das Ziel, dem die ganze Entwicklung zustrebt, und für welches «Schlußwerk» (30, 2. 46, 14. 49, 9) Zarathuštra in erster Linie — aber auch seine Freunde — ein «Abgesandter» Ahuras (32, 1), ein «Heiler des Lebens» (31, 19), ein *saošyant*, d. i. ein Helfer, ein Heiland (34, 13. 45, 11. 46, 3. 48, 9. 53, 2)[2] sein wird, ist das Reich Gottes[3] und die Vernichtung des Bösen.

Diese βασιλεία τοῦ θεοῦ, *chšathra*[4], von Plutarch mit εὐνομία übersetzt, ihrem Inhalt und Wesen nach dem jüdisch-christlichen Begriff aufs engste verwandt, spielt in den Predigten des Propheten die größte Rolle. Es ist zum erstenmal in der Geschichte der Religion, daß dieser Begriff auftaucht, um dann später in seiner Verschmelzung mit der jüdischen Vorstellung[5] von der «Königsherrschaft Jahwes» nicht mehr aus ihr zu schwinden. Er heißt bei Zarathuštra schlechthin «das Reich», nämlich Ahuras, Gottes Reich (30, 7. 8. 31, 21. 32, 2. 6. 33, 10. 11. 13. 34, 10. 49, 5. 8. 50, 3. 4), auch einmal (51, 4) in der Mehrzahl «die Reiche». Es ist «das gute (*vohu*) Reich»

Gottes), *Armatay* (Frommergebenheit), *Harvatat* (Wohlfahrt), *Amertatat* (Unsterblichkeit) und *Sraoša* (Gehorsam). Nach Plutarch de Iside et Osiride C. 47: εὔνοια, ἀλήθεια, εὐνομία, σοφία, πλοῦτος, τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός. Jedenfalls fehlt in den Gatha's noch eine Zusammenfassung der sieben *Ahura*'s.

[1] Später meist *Ahura Mazdah* (Ormuzd).

[2] *saošyant* «profuturus» stammt von der Wurzel *sav*; auch das häufige Wort *sava* «Nutzen, Vorteil» hat von ihr seinen Ursprung, vgl. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1904, Sp. 1551 ff.

[3] A. Carnoy, l'Idée du «Royaume de Dieu» dans l'Iran, Muséon B. XXXIV (1921), S. 81 ff.

[4] Bartholomae, Wörterbuch Sp. 542 ff.; *chšathra* wurde die dritte der *Ameša Spenta*.

[5] S. u. Kapitel V ff.

(31, 32. 48, 8. 51, 1), «das starke Reich» (31, 4), «das Reich des guten Geistes, Werks und Worts» (45,8). Es ist gleich *Armatay* «der frommen Ergebenheit» (48, 11). Dieses Reich ist schon jetzt vorhanden, «das nie sich mindernde Reich», für das der Prophet auffordert: «Kommt her zu meiner Unterstützung, wenn ich rufe» (28, 3). Aber für seine «Mehrung» muß gesorgt werden, denn dadurch kann allein die *drug* besiegt werden (31, 4). Denn die Vollendung dieses Reiches ist das zu erstrebende Ziel der Weltentwicklung, für das sich Zarathuštra mit aller Macht einsetzt. Es wird zur eschatologischen Größe. Es ist die «gute Botschaft», die Gott den Gläubigen verheißt (31, 10). In ihm werden alle Wesen vollkommen (34, 3. 15). Es ist ein «Reich des Nutzens» (28,9. 34,1. 51, 2), est ist «der Nutzen» selbst (30, 11. 49, 3. 9. 51, 9. 20). Wer zu ihm eingeht, hat «Wonne» (30, 11), denn er sieht Gottes Thron (28, 5), er hat «das Leben des guten Sinnes» (53,5), «die wonnigste Gemeinschaft mit *aša*» (49,8), er hat «Leben des Geistes» (43,3. 53,6), «geistiges Leben» (53, 6), «langes Leben» (33, 5. 43, 2), «künftiges Leben» (46, 19), «das zweite Leben» (45,1. 46,11. 13). Die Seele wird des beglückenden Gutes teilhaftig (44, 8), «des guten Sinnes herrlichen Gewinns» (53, 4). «Wohlfahrt und Unsterblichkeit» (31, 6. 33, 8. 44, 17. 18. 45, 5. 10. 47, 1. 51, 7), «Kraft und Bestand» (43, 1. 51, 7), «das Beste» wird ihr zuteil (31, 6). So hat die Seele «den besten Aufenthalt» (30, 4): das Paradies, das der Prophet mit den verschiedensten Ausdrücken beschreibt. Es ist «das Haus Mazdahs» (45,10. 46,14. 48,7. 49,10), ein «sonnengleiches Reich» (43,16), das Reich oder Haus des *Vohu Manah*, d. h. des guten Sinnes (30, 10. 32, 15. 34, 11. 46, 10), es sind die «Segnungen des Vohu Manah» (43,2). Es ist «das Haus des Lobs» (45,8. 50,4. 51,15), «die Häuser der Klugen» (50,2). Das Paradies ist «das beste Dasein» (43, 2. 44, 2. 50, 5. 53, 6), die «gute Wohnstatt» (34,8); es ist «Seligkeit» (32,1), das «Reich des *Aša*, der Wahrheit» (33,9. 46,7), «Weide des *Aša*» (33,3), ist *Aša* selbst (34,1.9. 43,1.16. 46,3.15. 48,11. 51,4.10.17). Es ist «Glück und Fülle» (49, 5; vgl. 51, 8), denn es ist bei Gott im Licht (30, 1), und seine «wohligen Räume erfüllen sich mit Licht» (31,7). In ihm ist «Ver-

geltung für das Leid», das man hier erlitten hat, und «Verzeihungen» für das Böse, das man getan (51, 4). Es ist «Verleihung der Herrlichkeit» (53, 1; vgl. 28, 1), «der frömmste Anteil» (51, 1). Doch das Paradies, das aber nicht mit *chšathra* identisch ist, wenn auch die Teilnahme an diesem in jenes führt, scheint wiederum von dieser Welt zu sein. Es ist doch wieder ein Reich von dieser Welt. *Chšathra* bietet ein «weidereiches, schönes Wohnen» (48, 11), das den «Besitz des Rindes» garantiert (51, 5). Mit dem «zweiten Leben» wird «ihm *Vohu Manah* Haus und Hof fördern» (46, 13), mit dem «künftigen Leben» ein paar trächtige Kühe samt allem, worauf sein Sinn steht, schenkt (46, 19). Zarathuštra selbst hofft von ihm «zehn Stuten samt einem Hengst und ein Kamel» (44, 18). Gott verheißt in ihm «die Herrlichkeiten beider Welten, der leiblichen und der des Geistes, welche die Getreuen in Wohlbehagen versetzen» (28, 2). In ihm finden sich «alle Annehmlichkeiten des Lebens ...., die da waren, und die da sind, und die .... da sein werden» (33, 10). Stark heidnisch klingt es an, wenn der Prophet den Gläubigen im Paradies den «Wohlfahrtstrank und die Unsterblichkeitsspeise», die alte Götternahrung, verheißt (34, 11). So ist dieses Paradies, in dem man «die künftigen Dinge des unbeschränkten Reiches ererbt» (43, 8), da man im Lichtraum bei Gott wohnt (30, 1), in der Tat «das Beste des Besitzes» (46, 18), «das, was besser ist als das Gute» (43, 3. 51, 6). Und dieses Glück währt ewig, es ist «seliges Leben für alle Zeiten» (53, 1), «langes Leben» (33, 5. 43, 2), es bietet «lange Dauer des köstlichen Daseins» (43, 13). «In Ewigkeit wird dann die Seele des *Aša*-Anhängers glücklich sein» (45, 7).

An dem Reich Gottes, das jetzt schon ist, das sich aber bald (53, 7) — der Prophet hofft es selbst zu erleben — im bevorstehenden Endkampf (44, 15. 53, 7 f.) siegreich über die *drug* vollenden wird, werden die Gläubigen teilnehmen. Es sind «die Klugen», die Gott «nach ihrem gerechten Tun und guten Denken für des würdig erkannt» hat (28, 10; vgl. 46, 17. 50, 2). Es sind die, welche den Lohn richtig auszahlen und ihr Wort halten (44, 19), vor allem die, welche das Rind nicht bedrücken und den Bauer nicht verfolgen (31, 15. 32, 10. 12. 14. 44, 20),

die am Kult der *daēva*'s nicht teilnehmen, d. h. keine Rinder töten, «den Unflat des Rauschtranks» (*haoma*) (48, 10), den Todwehrer genannt, samt den nächtlichen orgiastischen Kulten verschmähen (32, 10. 14). Es sind die *Aša*-Anhänger, die mit Zarathuštra gegen den *drug*-Genossen ankämpfen und ihn zu bekehren suchen. Ihr Eintritt ins Paradies «bei der Vollendung» (30, 8. 46, 12) ist eine «künftige Geburt» (48, 5).

Anders als das Schicksal der Gläubigen ist das der *drug*-Genossen. Ihnen wird Strafe für ihre Frevel zuteil (30, 8. 31, 13. 14. 19. 20. 32, 7. 12. 15. 33, 1. 45, 3. 48, 2. 51, 8). Es ist «höchste Buße», die sie erleiden (31, 13), «das böseste Dasein» (30, 4), «Schaden» (49, 3. 51, 9) und «Qual» (30, 11. 34, 4. 44, 14. 53, 8), «Verderben» (53, 8); und zwar ist es ein «langer Schaden» (30, 11. 31, 20), eine Verdammnis «für alle Zeiten», die die Bösen trifft, denn sie zerstört «das zweite Leben» (46, 11). «Immerdar werden die Qualen der *drug*-Genossen währen» (45, 7). Ihr Aufenthaltsort ist die Hölle, «das böseste Dasein» (30, 4), «wo es böser als böse ist» (51, 6), ist «Feindschaft» (46, 18; vgl. 44, 14). Sie ist das «Haus der *daēva*'s», der Teufel (49, 4), und der *drug* (46, 11. 49, 11. 51, 14). In ihr herrscht «Finsternis» (31, 20) und «Weherufen» (31, 20. 53, 6 ff.) und wird «üble Speise» gegessen (31, 20. 49, 11. 53, 6) im Gegensatz zur Götterspeise im Paradies. Sie ist ein «Ort der Verwesung» (53, 9), wo «der Geist des *drug*-Genossen der Vernichtung anheimfallen wird» (53, 7; vgl. 44, 11), wo «die Fesseln des Todes» ihn festhalten (53, 8), wo er «des Lebens und der Freiheit beraubt» wird (53, 9).

Die Art, wie Paradies und Hölle an die Menschen verteilt werden, ist ganz kaufmännisch gedacht nach Soll und Haben. Die guten und bösen Werke werden gebucht zur Abrechnung (28, 11. 31, 14. 34, 2. 49, 10). Mazdah Ahura hat «Schuldforderungen» an die Menschen (31, 14). Es ist eine «Abrechnung», die mit ihnen stattfindet (31, 14. 43, 5). Man kann «Guthaben» auf beiden Seiten haben, zum Guten oder Schlechten (31, 19. 47, 6. 49, 8).

Dadurch findet eine stark gesetzliche Auffassung in der religiösen Erwartung vom Jenseits Eingang. Das Paradies wird den Gläubigen zur «Belohnung» (28, 4. 7. 30,

10. 31, 3. 33, 1. 34, 14. 46, 10. 48, 8. 51, 15. 21), zum «Gewinn» (32, 7), zum «guten Gewinn» (53, 5) und «Verdienst» (50, 9); es ist «ein Lohn des Bundes» (53, 7), denn in ihm erwartet «guter Lohn» den Frommen (51, 21), «der gewisse Lohn des rechten Weges» (51, 13), «der Lohnanteil des guten Sinnes» (48, 7), «die gute Heimzahlung» (33, 12. 49, 1), «Vergeltungen» (44, 2). Aber es erfolgt auch «Belohnung für beide Parteien» (43, 12. 51, 9; vgl. 43, 5), die Bösen nicht minder als die Guten, «an Jedweden Heimzahlung» (33, 11; vgl. 48, 1). So werden «alle Lebenden und die waren und die sein werden» «des Nutzens oder Schadens, darüber er (Ahura) verfügt, erfahren» (45, 7).

Von dieser Auffassung aus ist es wohl auch zu verstehen, daß Gott die Lose in seiner Hand hält, die er den *drug*- und *aša*-Anhängern zuweisen wird (43, 4. 16), «über die beiderlei Lose gebietend» (51, 5), das «gute Los» (51, 10), das «bessere Los» (31, 5. 53, 9), das «beste Los» (49, 9), die «Lose des Reichtums» (43, 1) für die Gläubigen.

Wann findet nun diese Scheidung der Menschen, der Guten und Bösen, oder, wie sie der Prophet auch nennt, der «Klugen und Unklugen» (46, 17), «die Belohnung der beiden Parteien» statt? Es scheint mir ein Irrtum zu sein, wenn man[1] einen doppelten Zeitpunkt annimmt. Einmal mit dem Tod, bei dem die *drug*-Genossen und die Anhänger des *Aša* die «Brücke des Scheiders» (*činvato peretuš*) passieren müssen; jene, um in die Hölle hinabzustürzen, diese, um sicher ins Paradies zu gelangen. Und sodann am Ende der Welt, am bevorstehenden jüngsten Tag für die Menschen, die es erleben und nun im roten Feuer und geschmolzenen Metall auf ihren Wert und Unwert geprüft werden, ob sie selig oder verdammt sein sollen. Gegen diese Trennung in zwei zeitlich verschiedene Gerichte spricht zwingend, daß die beiden Gatha's Yasna 46 und 51, die allein von der «Brücke des Scheiders» reden (46, 10. 11 und 51, 13), deutlich den

---

[1] Geldner, RGG. a. a. O., Sp. 1372 ff.; E. Meyer, Ursprung und Anfänge S. 66 f. Bei letzterem besteht der Grundfehler darin, daß er die Anschauungen der Gatha's und des jüngeren Awesta vielfach zusammenwirft. Er zitiert Anschauungen Zarathuštras, die sich in den Gatha's gar nicht finden.

jüngsten Tag vor Augen haben und neben der Brücke auch von der Prüfung durch das Feuer reden. So redet 51,9 Zarathuštra Gott folgendermaßen an: «Was du als Belohnung den beiden Parteien durch dein rotes Feuer, o Mazdah, durch das geschmolzene Metall bereiten wirst, darüber leg in die Gemüter ein Kennzeichen: nämlich den Schaden für den *drug*-Genossen, den Nutzen für den *aša*-Anhänger» und V. 13: «So macht sich das Ich des *drug*-Genossen den gewissen Lohn des rechten Wegs zunichte, des Seele bangen wird vor der Offenlegung an der Brücke des Scheiders, da sie in ihrem Tun und Reden vom Weg des *aša* abgegangen ist.» Schon die «Offenlegung» (vgl. 48, 8. 50, 2. 4. 51, 13), gemeint ist die des Buches, zeigt den Tag, an dem wir uns befinden:

Liber scriptus proferetur,
In quo totum continetur,
Unde mundus judicetur.

Man kann auch nicht sagen, V. 9 und 13 stammten etwa aus verschiedenen Zeiten des Propheten. V. 8—15 sind ein einheitliches Ganzes. Anders ist es mit Yasna 46, die in eine Anzahl nur zum Teil lose zusammenhängender Stücke zerfällt. Und in der Tat gehört V. 7, der vom «Feuer» des Gerichts redet, zu einem anderen Stück als V. 9—13, die von der «Brücke des Scheiders» reden, über die Zarathuštra «mit denen allen voran» ziehen wird, die er zu Ahuras Anbetung treibt (V. 10). Und ähnlich wie den *drug*-Genossen nach 51,13 ergeht es nach 46,11 den *karpan*, den Priestern der *daēva*'s, und ihren Kriegern, den *kavay*: «Durch ihre Herrschaft gewöhnen die *karpan* und die *kavay* den Menschen an böse Taten, um das zweite Leben zu zerstören, sie, die ihre eigene Seele und ihr eigenes Ich ängstigen wird, wenn sie dahinkommen, wo die Brücke des Scheiders ist, sie, die Gesellen im Hause des *drug* für alle Zeit.»

Es erhellt also auch aus 46,10 jedenfalls das sicher, daß nicht die Seelen der Verstorbenen, sondern daß am Endgericht lebend Zarathuštra und die Frommen über die Brücke ziehen werden und «als Lohn für seine Gerechtigkeit das Reich durch *Vohu Manah*» erhalten, daß aber nach 46,10. 51, 13 die Gottlosen nicht über sie ziehen werden: «An der Brücke des Scheiders» (51,13), da, «wo die Brücke

ist» (46,11), da wird ihnen ihr Gewissen schlagen, denn da findet die «Offenlegung», das Gericht statt. Die mythologisch-eschatologische Vorstellung von der Brücke, da sich die Guten und Bösen scheiden, wird hervorgeflossen sein aus dem Regenbogen, der von der Erde zum Himmel, da die Götter wohnen, führt, und über die naturgemäß nur die Guten, so auch in Zarathuštras Predigt, kommen können. Wahrscheinlich stellte sich Zarathuštra vor der ins Paradies führenden Brücke den Eingang in die Hölle vor. Daß auch 46, 9—13 am letzten Tage, beim Endgericht spielen, zeigt der Ausdruck «bei der Vollendung» in V. 12. Er bezeichnet dasselbe (vgl. 51, 16) wie «das Ende des Lebens» (45, 3. 51, 6), das «Ende der Dinge» (30, 4. 43, 5. 48, 4) oder kurzweg «das Ende» (44, 19) oder auch der «Wandel der Dinge» (33, 9. 34, 6). Da findet die «Heimzahlung» statt (33, 11f. 48, 1), dann erweist sich Mazdah Ahura als den «Gerichtsherrn über die Taten des Lebens» (31, 8), als den «gerechten Gerichtsherrn über das Tun» (46, 9), als «den des Rechtes wahrenden Gerichtsherrn» (53, 9), als den «rechten Richter» (51, 5), als den «Richter im gerechtesten Tun» (33, 1) durch seinen «Richterspruch» (43, 6. 51, 7) oder, wie es auch kurz heißt, seinen «Spruch» (32, 6. 51, 14).

Wie schon bemerkt, findet dieses Gericht am letzten Tag für die Lebenden vor der Brücke statt, und zwar ist es für «beide Parteien» eine «Heimzahlung durch das Metall» (30, 7. 32, 7. 51, 9) und «durch das Feuer» (31, 3. 19. 34, 4. 47, 6. 46, 7. 51, 9). Nur wem *Vohu Manah* und *Aša* und *Armatay* «Dauer und Stetigkeit» verliehen haben, besteht die «Heimzahlungen durch das Metall» (30, 7). Und das Feuer, «das seine Kraft durch *Aša* hat», «schafft dem Getreuen augenfälliges Behagen, dem Feind sichtbare Qual» (34, 4). Es gibt «Schaden dem *drug*-Genossen, den Nutzen für den *aša*-Anhänger» (51, 9). Da, wie wir schon sahen, Belohnung und Strafe ewig sind, müssen wir annehmen, daß nach Zarathuštras Glauben der böse Geist, die *daēva*'s und die *drug*-Genossen beim Endgericht nicht vernichtet, sondern für ewig in die Hölle eingeschlossen werden. Diese Hölle, die wohl aus der alten mythischen Vorstellung von der Unterwelt entstanden ist, lag für den Propheten unter der Erde, denn sie ist «Finsternis», «Weh-

klagen» und «üble Speise», aber sie hat nichts mit dem Feuer und dem Metall zu tun. Die Vorstellung vom «roten Metall», das die Menschen am Gerichtstag auf ihren Wert und Unwert prüft, mag aus verschiedenen Quellen entstammen. Einmal mag sie entnommen sein der Praxis des Metallschmelzers, sodann der Anschauungswelt, die Zarathuštra seine eigene Heimat mit ihren damals noch tätigen Vulkanen bot. Liegt doch gerade in Nordwest-Persien, der Heimat des Propheten, der Sawalan, ein noch heute tätiger Vulkan. Auch der Demawend, der noch heute als Sitz der verrufensten Geister gilt und noch heute Zeichen von Tätigkeit gibt, lag der Heimat Zarathuštras nicht fern.[1] Aber diese Anschauungswelt, die seine Heimat dem Propheten bot, zeigt vielleicht als Hintergrund seiner ganzen Predigt eine mythische Vorstellung, die in seiner Heimat zu Hause war, und die er umdeutete und umwertete. Der Volksglaube jener Gegend erwartete für die Zukunft von jenen Vulkanen das Ende der Erde und des Menschengeschlechtes. Ein Strom des flüssigen Metalls, das aus den Bergen sich ergoß, sollte dermaleinst dieser Erde ein Ende bereiten. Zarathuštra entnahm dem Volksglauben das rote Metall und das Feuer des jüngsten Tages für seine Predigt vom «Ende der Dinge», nur sollten sie ihm nicht zur Vernichtung der Erde und der Menschheit dienen, sondern zur Prüfung und Belohnung der beiden Parteien beim Gerichte Mazdah Ahuras. Vielleicht erklärt sich die Umdeutung des Metallstromes am jüngsten Tag nicht nur aus der Vergeistigung und Versittlichung dieses Tages, sondern auch aus der Tatsache, daß man im Osten Irans, wo Zarathuštra predigte, das Ende der Welt nicht im Feuer, sondern im vernichtenden Winter erwartete.[2] Die Vorstellung vom Weltuntergang durch Feuer fand später doch wieder Eingang in Zarathuštras Kirche.[3]

Neben Himmel und Hölle gab es für Zarathuštra noch einen Ort, für die bestimmt, die weder fromm noch schlecht waren, ein Zwischenreich, wie die Wissenschaft es zu nennen pflegt, d. h. ein zwischen Himmel und Hölle gelegenes

---

[1] Sievers, W., Asien, 2. Aufl., 1906, S. 158, 203.
[2] S. u. S. 133 f.
[3] S. u. S. 143 f.

Reich.[1] Von ihm lesen wir 33,1: «wie es den Gesetzen für das erste Leben gemäß ist, so wird der Richter in gerechtestem Tun gegen den *drug*-Genossen verfahren und gegen den *aša*-Anhänger und gegen den, bei dem sich (zu gleichen Teilen) mischen, was falsch und was bei ihm recht ist» und 48,4: «wer sein Denken (jetzt) besser macht, o Mazdah, und (jetzt) böser, und (ebenso) sein Ich durch sein Tun und Reden, (wer) seinen eigenen Neigungen, Wünschen und Überzeugungen nachgeht, der wird nach deinem Ratschluß am Ende der Dinge abgesondert sein», nämlich[2] von den Gläubigen, die ins Paradies kommen, aber auch von den Ungläubigen, die für die Hölle bestimmt sind.

Wer aber sind die Gläubigen und Ungläubigen und wer die, bei denen sich zu gleichem Teil mischt, was falsch und gerecht ist? Sind es nur des Propheten Zeitgenossen oder auch die Menschen längst dahingeschwundener Geschlechter? Oder glaubte schon Zarathuštra an eine beim Weltgericht eintretende Auferstehung der Toten? 45,6.7 betet der Prophet: «Durch seine Weisheit lehre er mich das Beste, er, des Nutzen oder Schaden, darüber er verfügt, erfahren werden (alle) Lebenden und die waren und die sein werden. In Ewigkeit (wird dann) die Seele des *aša*-Anhängers glücklich (sein), immerdar (aber werden) die Qualen der *drug*-Genossen (währen). Und das alles schafft Mazdah Ahura durch sein Reich.» Aber Zarathuštra erwähnt sonst nirgends die Auferstehung, er redet stets nur von seiner Zeit und seinen Zeitgenossen, die das Gericht demnächst erleben. So mag der Satz von «allen Lebenden und denen, die waren und sein werden» nur eine Bezeichnung für alle Menschen sein.[3] Auch die Tatsache, daß der Auferstehungsglaube sich im jüngeren Awesta nur ganz vereinzelt findet und sich anscheinend sehr schwer in der Religion Zarathuštras durchgesetzt hat, wie wir sehen

---

[1] Also nicht im Sinn der späteren jüdisch-christlichen Apokalyptik ist dieser Name zu nehmen (s. u. in Kapitel VIII). Auch ein Name für diesen Ort (s. u. S. 102) findet sich in den Gatha's nicht.

[2] Nach BARTHOLOMAE.

[3] An einen Einschub ist nicht zu denken, die Zeile fügt sich in Vers- und Strophenbau der ganzen Gatha ein.

werden, spricht nicht sehr dafür, daß der Prophet diesen Glauben schon hatte.[1] Die früheren Geschlechter werden den Propheten nicht weiter interessiert haben, oder sie, die ja vor ihm noch die *daēva*'s angebetet hatten und *drug*-Genossen gewesen waren, waren ihm wohl in der Unterwelt, d. i. der Hölle. Nur aus der jetzt lebenden oder vielleicht noch zu seinen Lebzeiten werdenden Generation konnten gläubige *aša*-Anhänger kommen, die ein Anrecht auf das «beste Dasein» hatten. Und dieses Paradies wird sich Zarathuštra im Himmel gedacht haben, wohin die Brücke von dieser Erde führt. Daran ändert auch nichts die irdische Vorstellung vom Paradies mit seinen Weideplätzen, Rindern und Kamelen. Auch die Rothaut geht in die ewigen Jagdgründe zu Manitu, und der ägyptische Bauer bestellt im Jenseits seinen Acker. Was auf dieser Erde nach dem Gericht für Zarathuštra wird, können wir nicht sagen. Wurde sie der Aufenthalt derer, bei denen sich zu gleichen Teilen, was falsch und recht ist, mischen?

Zarathuštra hatte das bevorstehende Gericht über die Menschen und daran anschließend die Verwirklichung des Reiches Gottes noch für seine Lebzeiten erwartet. Als seine Hoffnung sich nicht erfüllte, gründeten seine Anhänger eine Kirche. Aus der Religion Zarathuštras entstand die zarathuštrische Religion. Diese hatte natürlich ihre Entwicklung, ihre Geschichte, in der alte Ideen ihres Propheten sich umbogen oder zurückgestellt wurden und neue Ideen Eingang fanden. Daneben aber hielten vorzarathuštrische religiöse Vorstellungen wieder ihren Einzug in das Glaubenssystem der neuen Kirche. Unsere Quelle für die zarathuštrische Religion im weitesten Sinn ist das Awesta, in das auch die Gatha's, Zarathuštras Verspredigten, Aufnahme gefunden haben. Seine endgültige Redaktion erfolgte nach mannigfachen Schicksalen, die die heiligen Bücher im Laufe fast eines Jahrtausends erfahren hatten[2],

---

[1] «Die künftige Geburt» 48, 5 ist dasselbe wie das «zweite Leben» und nicht auf die Auferstehung zu deuten. Kein Recht hat man, DK. (s. u. S. 110) IX, 46, 3 f. als Gathisch anzusehen, wie Geldner, a. a. O., S. 355 tut.

[2] Zur Entstehung des Awesta s. Geldner, Grundriß der Iran. Philologie II, 1; H. Reichelt, Avestisches Elementarbuch, 1909,

am Ende der Sassanidenzeit unter Khusroi Anoscharavan (531—579 n. Chr.). Aber der Umfang dieser Sammlung war viel bedeutender als die, welche uns jetzt vorliegt.[1] Nicht nur die sehr schweren Schicksale, die die heiligen Schriften durchgemacht hatten, sondern auch die Tatsache, daß unser Awesta neben liturgischen und auch liturgisch überarbeiteten epischen Stücken auch Zeremonialgesetze enthält, wird uns bei der Frage, die uns beschäftigt, stets die größte Vorsicht bei allen Schlüssen, die wir ziehen, walten lassen.

Zweifellos tritt in dem jüngeren Awesta[2] der Begriff des «Reiches Gottes» stark zurück (vgl. Y. 7, 10. 41, 2. Vr. 20,1. V. 19, 11. u. ö.). Mag auch *Chšathra* oft genug erwähnt werden, es ist doch eine stark abgegriffene Münze geworden[3], deren einstige Prägung kaum noch zu erkennen ist. Das Paradies, «das beste Dasein», spielt in dem jüngeren Awesta die größte Rolle. Es ist fast ganz an die Stelle von *Chšathra* getreten, fast identisch mit ihm geworden. Es ist der «unvergängliche, anfangslose Lichtraum, das lichte Haus des Lobs»[4] (S. 1, 30 u. ö.). Hier sind «die glänzenden Lichträume und sonnigen Wohnungen» (Yt. 3,1.2), «das beste Dasein der *aša*-Gläubigen, das lichte, alle Wonnen bietende» (A. 1, 12. V. 19, 21). Hier ist «Freiheit und Wohlbehagen» (Y. 11, 15. 52, 8. 68, 19), denn das Paradies ist gleich den «ahurischen Räumen» (Y. 71, 29), es ist der Wohnort Ahura-Mazdahs und der *Ameša-Spenta*, mit ihren aus Gold gefertigten Thronsitzen, wo nun auch die *aša*-Gläubigen sein dürfen (V.19, 32. 36) in Vereinigung mit Gott und *Aša* und zwar für alle Zeiten (Y. 7, 25). Es ist «hier die Welt des *Aša*»

S. 11 ff.; JACKSON, Avesta Grammar, 1892, S. XVI; STAVE, a. a. O., S. 33 ff.; RE.[3], XIV, 700 f.; RGG. I, 833 ff.; ED. MEYER, Ursprung II, V. 58, 74 läßt das jüngere Awesta unter den späteren Arsakiden verfaßt und unter Ardašis I. (226—224 v. Chr.) endgültig redigiert sein.

[1] Ich gebe das Awesta nach der Übersetzung von FR. WOLFF (einem Schüler BARTHOLOMAES), 1910; 2. Abdruck 1923, und kürze mit ihm ab: Y. (Yasna), Vr. (Visprat), Nk. (Nirang i Kustik bastan), Ny. (Nyayischn), Yt. (Yascht), S. (Sīh ročak), A. (Afrinakan), V. (Videvdat).

[2] Ich verstehe darunter das Awesta mit Ausschluß der Gatha's.

[3] Wörtliche Zitate der Gatha's im jüngeren Awesta lasse ich hier natürlich aus.

[4] Kurzweg «das Haus des Lobs», V. 19, 32, 36; s. o. S. 86.

(Y. 8, 3), es ist «*aša*-Gerechtigkeit» (Y. 20, 3. V. 18, 6), «*aša*-Anrecht» (Y. 19, 6. 71,16), das «*aša*-Paradies», dem «das Licht eignet» (Y. 12,1). Um dieses *aša* und sein Paradies betet schon in dieser Welt der Gläubige immer wieder[1]: «*aša* (Wahrheit) ist das beste Gut; nach Wunsch wird uns zuteil, das *aša* [Recht auf das Paradies] für das beste *aša* [Rechtschaffenheit]», denn in «den sonnigen Wohnungen des *aša* ..... ruhen die Seelen der Verstorbenen ...... das beste Dasein der *aša*-Gläubigen, das lichte, alle Wonnen bietende» (Y. 16, 6; vgl. Y. 62, 68, 6. 13), dessen Wonnen «unvergleichlich» sind (Y. 27, 10). Darum ist es «Seligkeit» (Y. 71, 11. V. 18, 6. Ny. 2, 14), «langdauernde Seligkeit» (Y. 62, 6. A. 1, 11. Yt. 17, 22). Es ist «geistiges Leben» (Y. 40, 2), «das beste Leben» (V. 5, 61), «das beste des besten Lebens» (V. 18, 6), «das Andere» (Y. 9, 31. 57, 15. A. 4, 4. 6. V. 18, 6), «das künftige Leben» (Y. 55, 2. A. 3, 7), «das unbestritten beste Leben» (Yt. 13, 134).

Da die gesetzliche Auffassung in dem jüngeren Awesta noch dieselbe Rolle wie in den Gatha's spielt, ist das Paradies «Lohn» (Y. 40, 1. 41, 5. 6. 56, 4. 59, 30. 68, 20); es bietet, die guten Belohnungen ..... die größten und besten und schönsten Belohnungen» (Y. 52, 3), «den köstlichen Lohn» (Y. 27, 5. V. 11, 7. 20, 11), «den köstlichen Lohn ..... den begehrenswerten» (Y. 54, 1), «den guten Lohn, reichen Lohn, den Lohn der Gerechtigkeit» (Y. 55, 2), den «so großen Lohn für das künftige Leben» (A. 3, 7. 8; vgl. A. 4, 4. 6). So ist es auch «die ewige Ernte», welche die Gläubigen erhoffen (Y. 60, 6), die des Lohns am Ende der Dinge. Gleichbedeutend damit ist, wenn das Paradies heißt «der Preis der Gerechtigkeit, der begehrenswerte» (Y. 27, 5. 54, 1. V. 11. 7, 20. 11) oder «das gute Los, das uns als der Gerechtigkeit zufallend, verbürgt ist und zuteil werden wird» (Y. 56, 3), wenn man einen «Anspruch», ein «Anrecht» auf das andere Leben besitzt (A. 4, 4. 6). Das Paradies ist «Nutzen» (Y. 55, 3), «guter Vorteil und guter Leumund» (Y. 62, 6. A. 1, 11).

Und all dies Glück wird den Gläubigen, bei denen «das bessere Ich den Sieg davon trägt» (Y. 39, 2), nicht

[1] *passim.*

anders zuteil, als wie es in den Gatha's ausgesprochen wird. Dieselben Bedingungen müssen erfüllt werden. Der Gesetzesstandpunkt als Voraussetzung der Seligkeit wird im jüngeren Awesta noch stärker betont. Gehorsam verschafft Belohnung (Y. 56, 4. 65, 17). In einem Punkt befindet sich freilich die jüngere religiöse Auffassung im Gegensatz zur älteren. Der *Haoma*, den zum Genuß in dieser Welt Zarathuštra als teuflisch hinstellte, hat sich in der zarathuštrischen Religion behauptet, ja er verleiht sogar — und damit zeigt sich seine altheidnische Bedeutung — Unsterblichkeit. Ihn fleht man an: «Um diese erste Gunst bitte ich dich, Todwehrer *Haoma*, um das lichte, alle Wonnen bietende beste Dasein der *aša*-Gläubigen» (Y. 9, 19). Ihm weiht man sich zur Seligkeit mit den Worten: «Ich weihe dir, o *aša*-heiliger, *aša*-fördernder *Haoma*, diesen Leib hier, der mir schön gewachsen scheint, dem rührigen *Haoma*, zur Rauschbegeisterung, zur Seligkeit, zum Besitz des (höchsten) Anrechts. Mögest du mir, o *aša*-heiliger Todwehrer *Haoma*, das beste Dasein der *aša*-Gläubigen schenken, das lichte, alle Wonnen bietende» (Y. 11, 10).

Und wenn der Gläubige so stracks zum Paradiese kommt und es durch die drei Vorräume «das gute Denken» (*Humata*), «das gute Reden» (*Huchta*) und «das gute Tun» (*Hwaršta*)[1] betreten hat, «so werden ihn ... willkommen heißen die Sterne und der Mond und die Sonne. Und so werde Ich ihn willkommen heißen, Ich, der Schöpfer Ahura-Mazdah: Nach Wunsch (gehe es) dir, o Mann, der du vom vergänglichen Leben zum unvergänglichen Leben herüberkamst» (V. 7, 52).

Im Vergleich zum Paradies tritt im jüngeren Awesta die Hölle zurück, nicht daß man sie weniger für die Gottlosen erwartet hätte, aber ihr Betonen und ihr in Aussichtstellen lag dem kämpfenden Zarathuštra naturgemäß näher. Sie ist immer noch das «Haus der *drug*», wo die «*drug*-Gläubigen, *daēva*-verehrenden Menschen» hinkommen mit allen bösen Teufeln und der *drug* selbst (V. 19, 41. Yt. 19, 12). Sie ist «das übelste Dasein» (Y. 71, 15. V. 5, 62). Hier ist «Gefangenschaft und Mißbehagen»

[1] Y. 55, 4; Yt. 13, 84. 19, 17.

(Y. 11, 15. 52; 8. 68, 19); aber ein feuriger Aufenthalt ist sie so wenig wie in den Gatha's. Wer sich gegen das Gesetz vergeht, «erwirbt sich, (solange) er lebt, das *aša*-Anrecht nicht, und (wenn er) gestorben (ist), wird er des besten Lebens nicht teilhaftig; zu dem Daseins(ort), dem der *drug*-Genossen, dem aus Finsternis bestehenden, der Finsternis entstammten, finsteren wird er gelangen (V. 5, 61. 62).

Wir sehen aus dieser letzten Stelle, daß nach dem Glauben des jüngeren Awesta die Seele gleich nach ihrem Tod, wenn Leib und Wahrnehmungsvermögen sich getrennt haben (Y. 55, 2), an ihren Bestimmungsort, ins Paradies oder in die Hölle kommt. An der «Brücke des Scheiders» findet auch hier wie in den Gatha's die Trennung statt; und zwar am dritten Tage nachdem die Seele den Leib verlassen hat, werden an der Brücke die Conti verglichen. So fragt nach V. 19, 27—30 Zarathuštra den Schöpfer Ahura-Mazdah: «Wo finden die Buchungen statt, wo werden die Buchungen verglichen, wo werden die Buchungen zum Abschluß gebracht, wo werden die Buchungen gegeneinander abgerechnet[1], die der Mensch im stofflichen Leben für seine Seele veranlaßt?», und erhält von Gott die Antwort: «Drauf, wenn der Mensch gestorben, wenn's mit dem Menschen zu Ende gegangen ist .... aufleuchtet in der dritten Nacht[2], aufflammt die Morgenröte; die das Behagen des *aša* gewährenden Gebirge ersteigt der gutbewaffnete Mithra; die Sonne geht auf. Der *daēva* Vizarescha mit Namen, o Spitama Zarathuštra, führt die Seele der *drug*-Gläubigen, *daēva* anbetenden Menschen .... gebunden fort; er kommt zu dem von *Trvan*[3] geschaffenen Pfad — der für den *drug*-Gläubigen und der für den *aša*-Gläubigen bestimmt ist —, zu der von Mazdah geschaffenen Brücke des Scheiders[4]; Wahrnehmungskraft und Seele befragen sich nach dem Anteil an Hab und Gut, (der dem Verstorbenen) in dem stofflichen Dasein verliehen war.

[1] Den aus den Gathas bekannte Ausdruck der «Offenlegung», s. Y. 71, 29.

[2] S. zur dritten Nacht s. u. S. 111.

[3] Hier schon die unbegrenzte Zeit, der αἰών, der nach später gnostischer Lehre über Ormuzd und Ahriman steht.

[4] Vgl. auch S. 1, 30.

Jenes schön geschaffene, tüchtige, wohlgewachsene Mädchen stellt sich ein, mit den beiden Hunden ...., mit einem Strick versehen, die gewandte, kunstfertige <die zerrt der *drug*-Gläubigen schlechte Seelen in die Finsternis hinab>.[1] Die bringt die Seelen der *aša*-Gerechten — über die hohe *Hara*[2] kommt sie heran — über die Brücke des Scheiders hinüber zum Uferdamm der geistigen *Yazata*'s».[3] Die Hunde, mit denen das schöne Mädchen die Seele des Frommen an der Brücke erwartet, um sie darüber zu führen, sind die Brückenwächter, die verhindern, daß die Bösen sie betreten. Mitleidlos versperren sie den Übergang dem Gottlosen: «Keine andere Seele wird seiner Seele Hilfe leisten bei seinem Tod trotz ihrem Angstgeschrei und Wehgeschrei, noch werden die Hunde, die beiden Brückenwächter, bei seinem Tod Hilfe leisten trotz seinem Angstgeschrei und Wehgeschrei» (V. 13, 9). Aber beim Gläubigen machen sie Platz, seine Seele will Ahura-Mazdah «sogar dreimal über die Brücke in das beste Dasein hinführen, hin zum besten *aša*-Anrecht, hin zum besten Lichtraum» (Y. 19, 6). Ja, der Gläubige soll selbst «die Seele über die Brücke des Scheiders bringen» (Y. 71, 16), «von dem gefahrdrohenden Dasein zu dem gefahrlosen Dasein» (V. 19, 31). Aber dem Gottlosen kann selbst bis zum neunten Geschlecht die Brücke unüberschreitbar sein (V. 13, 3).

Ähnlich der Begegnung der Seele mit dem schönen Mädchen an der Brücke des Scheiders nach V. 19, 27 ff. findet sich eine solche vor dem Eintritt ins Paradies geschildert in dem unvollständigen Yt. 22.[4]:

---

[1] < > Glosse.

[2] *Hara berezaiti* ist der Elburs.

[3] Das ist «die verehrungswürdigen»; es sind nach Bartholomae, Wörterbuch, Sp. 1279 vielleicht Monatsgottheiten, modern macht man sie zu Engeln.

[4] Nach dem Pehlevi-Text herausgegeben und übersetzt als Appendix zu «The Book of Arda Wiraf» .... by M. Haug, Bombay 1872, S. 267 ff. In freier Wiedergabe findet sich der Text auch Arda Wiraf, Kap. 4. Ich gebe den interessanten Text im Anschluß an Haugs englische Übersetzung. H. Hübschmann, a. a. O., S. 212 ff. gibt eine Übersetzung von Yt. 22 nach Westergaards Ausgabe des Awesta. Auch in dem von W. Geiger 1878 herausgegebenen Awestafragment Aogsmadaēčā 8—19 scheint nach SBE. vol. 24, S. 16 Anm. 6 ein inhaltlich ähnliches Werk vorzuliegen. [ ] sind sinngemäße Ergänzungen von mir hinzugesetzt, ( ) sind Erklärungen.

«Zarathuštra fragte Ahura-Mazdah: O, Ahura-Mazdah, großmütigster Geist, Schöpfer der mit Geschöpfen angefüllten Ansiedlungen, Heiliger; wenn ein Frommer stirbt, wo bleibt jene Nacht seine Seele? Da sagte Ahura-Mazdah: nieder setzt sie sich nahe dem Haupt, die Gatha *Ustavaiti* hersagend: 'Nach seinem Wunsch wünsche ich einem jeden — dem, was er wünscht, der nach Wunsch schaltende Mazdah Ahura gewähren möge — die Kraft samt dem Bestand zu erlangen, das *aša* sich zu erwerben' (Y. 43, 1). In jener Nacht empfängt die Seele so viel Freude wie alle jene, die sie hatte, als sie noch ein lebendes Wesen war. [Zarathuštra fragte:] Wo wohnt seine Seele die zweite Nacht? Da sagte Ahura-Mazdah: nieder setzt sie sich usw. (wie vorher). [Zarathuštra fragte:] Wo wohnt seine Seele auch die dritte Nacht? Da sagte Ahura-Mazdah: nieder setzt sie sich usw. (wie vorher).

Wenn die dritte Nacht zu Ende geht, wenn die Morgenröte erscheint, erscheint die Seele des Frommen zwischen Bäumen und süßen Düften hindurchgehend. Da scheint ihr ein Wind zu wehen von der südlicheren Seite, von den südlicheren Bezirken, ein süßer Duft, süßer duftend als andere Winde. Wenn dann die Seele des Frommen jenen Wind mit der Nase einatmet, überlegt sie: Woher weht der Wind, der süßduftendste Wind, den ich je mit den Nasenlöchern eingeatmet habe? Vorwärtsgehend mit diesem Wind, erscheint ihr, was sein eigenes Ich ist[1], in Gestalt eines schönen Mädchens, glänzend, weißarmig, stark, wohlgewachsen, von hoher Gestalt, schlank, groß, vollbusig, stattlich, vornehm, mit blendendem Gesicht, von fünfzehn

---

[1] So ist wohl *daēnā* zu übersetzen (Bartholomae, Wörterbuch, Sp. 666; Hübschmann, a.a.O., S. 213; Reitzenstein, Iranisches Erlösungsmysterium, 1921, S. 31) und nicht, wie man meist tut, mit «Religion». — «Das Ich wird von den geistigen Kräften, die es doch bilden, unterschieden, es ist dasselbe und doch ein andres; sie können sich trennen und wieder zusammenfinden, erst ihre Vereinigung ist das volle Leben.» Zu dieser Übersetzung von *daēnā* wird auch Vid. 19, 29, die ich oben S. 98 wiedergab, passen, wo «Wahrnehmungskraft und Seele» an der Brücke befragt werden. Jedenfalls ist Vid. 19 das Mädchen noch nicht die Seele, sondern eine Seelenführerin ins Jenseits. In der nordgermanischen Mythologie bewacht ein Mädchen namens Modgund die mit blankem Gold belegte, ins Totenreich führende Brücke Gjöll.

Jahren, mit einem Körper so schön wie die schönsten der Geschöpfe.

Da sprach die Seele des Frommen zu ihm, fragend: Was für eine Jungfrau bist du, die ich hier sehe als die an Gestalt schönste der Jungfrauen?

Da antwortete ihm sein eigenes Ich: Ich bin, o Jüngling, deine guten Gedanken, gute Worte, gute Taten, [dein] gutes Ich; in Anbetracht dieses guten Ich in deinem eigenen Besitz hat jeder dich geliebt wegen solcher Größe und Güte und Schönheit und Wohlgeruchs und Sieghaftigkeit, welche Feinde überwindet, wie du mir erscheinst. Du hast, o Jüngling, mich geliebt, die guten Gedanken, gute Worte, gute Taten, [dein] gutes Ich mit solcher Größe und Güte, Schönheit und Wohlgeruch, und Sieghaftigkeit, die Feinde überwindet, wie ich dir erscheine. Wenn du mochtest einen anderen sehen, der verübte Leichenverbrennung und Götzendienst, und Unterdrückung veranlaßte und Bäume umhieb, dann wolltest du dich niedersetzen, die Gatha's hersagend und weihend die guten Wasser und das Feuer Ahura-Mazdahs und preisen den Frommen von nah und fern. Dann machtest du mich, der ich beliebt war, noch beliebter; mich, der ich schön war, noch schöner; mich, der ich begehrenswert war, noch begehrenswerter; mich, der ich an erhöhtem Platz saß, sitzend auf einem noch höheren Platz, durch diese guten Gedanken, durch diese guten Worte, durch diese guten Taten. Dann verehren mich in Zukunft die Leute, o Ahura-Mazdah, der längst verehrte und befragte.

Die Seele des Frommen schritt vor zum erstenmal mit einem Schritt, den sie setzte 'auf gute Gedanken'[1]; die Seele des Frommen schritt zum zweitenmal vor mit einem Schritt, den sie setzte auf 'gute Worte'; die Seele des Frommen schritt zum drittenmal vor mit einem Schritt, den sie setzte auf 'gute Taten'. Die Seele des Frommen schritt zum viertenmal vor mit einem Schritt, den sie setzte auf die ewigen Lichter.

Zu ihm sprach ein Frommer, der früher gestorben ist, fragend: Wie, o Frommer, starbst du? Wie, o Frommer,

---

[1] S. oben S. 97; hier sind es eigentlich schon drei bzw. vier Himmel, nicht mehr Vorhofe.

kamst du fort aus den mit Vieh gefüllten Wohnungen und von den sich paarenden Vögeln? Von dem Leben, das die Geschöpfe enthält, zu dem geistigen Leben, von der vergänglichen Welt zur unvergänglichen Welt? Wie lange wird dein Segen gewesen sein?

Da sagte Ahura-Mazdah: Frage nicht ihn, den du fragst, der gekommen ist auf furchtbarem, todbringendem, vernichtendem Pfad, [von] der Trennung des Leibes und der Seele. Von den Speisen bringt ihm, da ist etwas von Frühlingsbutter[1] (*zaramaya*), es ist die Nahrung eines Jünglings von guten Gedanken, von guten Worten, von guten Taten, vom gutem Ich nach dem Tod; es ist die Nahrung nach dem Tod für eine Frau von sehr guten Gedanken, von sehr guten Worten, von sehr guten Taten, die geleitet wurde von einem Mann und Frommen.

Zarathuštra fragte Ahura-Mazdah: O, Ahura-Mazdah, usw. (wie oben), wenn ein Sünder stirbt, wo bleibt seine Seele jene Nacht? Da sagte Ahura-Mazdah: Da, in der Tat, o frommer Zarathuštra, in der Nachbarschaft des Kopfes läuft sie herum, hersagend die Gatha *kamnnemêzam*: 'In welches Land, um zu entfliehen, wohin um zu entfliehen soll ich gehen?' (Y. 46, 1). In jener Nacht empfängt die Seele so viel Unbehagen wie all das, was sie hatte, als sie noch ein lebendes Wesen war. [Zarathuštra fragte:] Wo bleibt seine Seele die zweite Nacht? Da sagte Ahura-Mazdah: nieder setzte sie sich usw. (wie vorher). [Zarathuštra fragte:] Wo bleibt seine Seele die dritte Nacht? Da sagte Ahura-Mazdah: nieder setzte sie sich usw. (wie vorher).

Wenn die dritte Nacht zu Ende geht, o frommer Zarathuštra, wenn die Dämmerung erscheint, erscheint die Seele des Sünders zwischen Schrecken und üblen Gerüchen hindurchgehend. Da scheint ihr ein Wind zu wehen von der nördlicheren Seite, von den nördlicheren Bezirken, ein Gestank, übelriechender als andere Winde. Wenn dann die Seele des Sünders jenen Wind mit der Nase einatmet, überlegt sie: Woher weht der Wind, der stinkendste Wind,

---

[1] Haug übersetzt «Öl»; *mišgâîh* ist gleich syrisch *meščha*, avest. *raoγna*, npers. *rōgan* und besser mit «Butter» zu übersetzen, vgl. Bartholomae, Wörterbuch, Sp. 1488, 1683.

den ich je mit den Nasenlöchern eingeatmet habe?[1] Und in jenem Wind sah sie ihr eigenes Ich[2] und [ihre] Taten, wie ein lasterhaftes Weib, nackend, verwelkt, gähnend, krummbeinig, mager, lendenlahm und unbeschreiblich blatternarbig, so daß Narbe an Narbe sich reihte, gleichwie die scheußlichste, schädlichste Kreatur, sehr schmutzig und sehr stinkend.

Dann sprach jene sündige Seele also: Wer bist du? Als welche ich niemals eine von den Schöpfungen Ahura-Mazdahs und Angramainyus sah häßlicher, schmutziger oder stinkender.

Zu ihm sprach sie also: Ich bin deine schlechten Handlungen, o Jüngling, von bösen Gedanken, von bösen Worten, von bösen Taten, von schlechtem Ich. In Anbetracht deines Willens und deiner Handlungen ist es, daß ich scheußlich und verächtlich, boshaft und krank, stinkend und übelriechend, unglücklich und elend vor dir erscheine. Wenn du einen sahst, der die Yazishu- und Drôn-Zeremonien vollzog, und Preis und Gebet und den Gottesdienst, und beobachtete und schützte Wasser und Feuer, Vieh und Bäume und andere gute Schöpfungen, tatest du den Willen Angra-Mainyus und der Dämonen und ungeziemende Handlungen. Und wenn du sahest einen, der sorgte für gastfreundschaftliche Aufnahme und gab verdienterweise etwas in Gaben und Barmherzigkeit, zum Vorteil des Guten und Würdigen, ob er kam von fern oder war aus der Nähe, dann warst du geizig und schlossest zu deine Tür. Und obgleich ich unheilig gewesen bin — d. i. ich habe schlecht überlegt —, so bin ich noch unheiliger durch dich gemacht worden; und obgleich ich widerlich gewesen bin, bin ich noch widerlicher durch dich gemacht worden; obgleich ich zitternd gewesen bin, bin ich noch mehr zitternd durch dich gemacht worden; obgleich ich saß in der nördlichen Gegend der *daēva*'s, bin ich noch weiter nordwärts durch dich angesiedelt worden, durch diese schlechten Gedanken, durch diese schlechten Worte und durch diese schlechten Taten, die du ausübtest. Man wird

[1] Hier bricht der Text von Yt. 22 ab, die Ergänzung gebe ich nach Arda Wiraf (Kap. 17).

[2] *daēnā*, s. oben S. 100.

mich verfluchen eine lange Zeit in der langen Verfluchung und bösen Gemeinschaft des bösen Geistes.'

Darnach schreitet vor die Seele des schlechten Menschen den ersten Schritt auf den Platz der bösen Gedanken und den zweiten Schritt auf den Platz der bösen Worte und den dritten auf den Platz der bösen Werke. Die Seele des schlechten Mannes geht zum viertenmal mit einem Schritt vor in die ewige Finsternis.

Zu ihm sprach ein schlechter Mann, der früher gestorben ist, fragend: 'Wie, o Schlechter, starbst du? Wie, o Schlechter, kamst du fort von den mit viel Vieh angefüllten Ansiedlungen und von den sich paarenden Vögeln, vom Leben, das Geschöpfe enthält, zu dem geistigen Leben, von der vergänglichen Welt zur unvergänglichen Welt? Wie lange wird deine Trübsal sein?

Angra Mainyu schrie: «Frage nicht ihn, den du fragtest, der gekommen ist auf furchtbarem, todbringendem, vernichtendem Pfad, von der Trennung von Leib und Seele. Von den Speisen bringt ihm, da sind welche aus Gift und giftigem Gestank; das ist die Nahrung nach dem Tod eines Jünglings von bösen Gedanken, von bösen Worten, von bösen Taten, von bösem Ich. Das ist die Nahrung nach dem Tod für eine Hure von sehr schlechten Gedanken, von sehr schlechten Worten, von sehr schlechten Taten, einer schlecht belehrten, nicht von [ihrem] Mann Geleiteten und Schlechten.»

Yt. 22 ist zweifellos jünger als V. 19, 27ff. Während V. 19 das schöne Mädchen noch die Seelenführerin ins Paradies ist, deren Hunde den Gottlosen den Eintritt in den Himmel wehren [1], ist das Mädchen Yt. 22 umgedeutet in das 'Ich' des Frommen, das diesem erst am Eingang ins Paradies entgegentritt und demgemäß auch die Hunde entbehren kann. Erst infolge dieser Umdeutung entstand dem schönen Mädchen das Gegenstück des häßlichen Mädchens.

Wie in den Gatha's findet sich auch im jüngeren Awesta — aber nur gelegentlich — die Vorstellung vom Prüfen durch das Feuer und das Metall an der Brücke.

---

[1] Die Hunde sind ursprünglich Unterweltshunde, die den Toten den Ausgang aus dem Hades wehren, wie im Glauben anderer indogermanischer Völker.

Der Tag des Gerichts, der Tag des «werten Reiches» ist ein Tag «des feurigen Metallstromes, der Barmherzigkeit, die für die Armen sorgt» (S. 1, 4). Durch den heiligen Geist «mittelst des Feuers» wird Gott «die Verteilung des Guthabens an die beiden Parteien vollziehen» (Y. 18, 7). Im Hinblick auf diese seine Aufgabe «zu der größten der Entscheidungen» (Y. 36, 2) wird der «feurige Metallstrom» schon jetzt von den Mazda-Anhängern verehrt (Y. 36, 2. Vr. 20, 1. S. 2, 4).

So ist der Gerichtstag, «das Schlußwerk» (Yt. 13, 75. 76. 108 u. ö.), nicht mehr ein allgemeiner, sondern ein einzelner für jede Seele, die den Leib verläßt «am äußersten Ziel des Lebens» (Y. 71, 14). So kann die vorhin genannte Stelle Y. 18, 7 fortfahren: «Sie [die Verteilung] wird ja noch viele, die hören wollen, veranlassen, sich zu bekehren», d. h. der Tod der anderen mit dem sich an ihn schließenden Schicksal wird noch manchen anderen zur Einsicht führen. Daneben findet sich, allerdings nur in den sehr alten, metrischen Yt. 13 und 19 sowie in einem Fragment[1], wozu wohl auch die Stellen, die vom kommenden *Saošyant*[2] reden, kommen, die Vorstellung von der Auferstehung der Toten. Alle diese Stellen setzen einen für alle Menschen gleichzeitigen Gerichtstag[3] wie in den Gatha's Zarathuštras voraus. An diesem Gerichtstag «wird sich Angra Mainyu in der Erde verkriechen, in der Erde werden sich die *daēva*'s verkriechen. Die Toten werden wieder in ihren leblosen Leibern auferstehen, das leibliche Leben wird fortbestehen», heißt es in dem awestischen Fragment. Ahura Mazdah wird «bei der Lohnverteilung wieder zusammenfügen die Knochen und die Haare und das Fleisch und die Eingeweide und die Füße und die Zeugungsglieder» (13, 11). Nach 13, 22 sind es die *fravašay*'s[4], die dies tun, nach 13, 28 tut es der heilige Geist.

---

[1] In der Ausgabe von N. L. WESTERGAARD 4, 3.

[2] S. u. S. 106 f.

[3] Zu Yt. 19, 11. 89 s. u. S. 109 f.

[4] «*Fravašay* ..... Bezeichnung für das dem Gläubigen eigene Unsterbliche, das Element, das schon vor seiner Geburt vorhanden war und ihn überdauert. Solange der Gläubige lebt, wacht sein *Fr.* als Schutzgeist über ihn. Die Gesamtheit der *Fr.* der Gläubigen aber spielt eine ähnliche Rolle wie die indischen *pitáraḥ*, die römischen manes» BARTHOLOMAE, Wörterbuch, Sp. 992.

Verschiedene religiöse Anschauungen gehen eben nebeneinander in der zarathuštrischen Religion her, ohne daß wir sagen könnten, welche die beherrschendere gewesen wäre, und für welche Zeiten. Auch hier kann der Zufall walten, wenn wir nur gelegentlich von der Auferstehung hören.

Auch von dem von den Modernen so genannten Zwischenreich[1] ist nur gelegentlich die Rede. Es ist «der Ort der Gemischten» (*misvānam gatuš*).[2] So lesen wir S. 1, 30 vom Tag «des lichten Hauses des Lobs, des unvergänglichen Ortes der Gemischten, der mazdah-geschaffenen *Činvat*-Brücke» und V. 19, 36 von der «mazdah-geschaffenen Brücke des unvergänglichen Ortes der Gemischten». Aus beiden Stellen scheint hervorzugehen, daß die Seelen der «Gemischten» wohl über die *Činvat*-Brücke zogen, aber vor dem Paradies haltmachten.

Wir sahen[3], daß in den Gatha's Zarathuštra sich und seine Genossen am Reformwerk als *Saošyant*'s bezeichnete. Das jüngere Awesta hat diesen Begriff nicht fallen gelassen, ihm aber doch teilweise einen anderen Inhalt gegeben. Zarathuštra selbst wird jetzt nicht mehr so bezeichnet. Allerdings sagt von ihm das eine der vier alten heiligsten Gebete: «Wie der beste Oberherr, so der [beste] Richter ist er gemäß dem heiligen Recht, der des guten Sinns Lebenswerke dem Mazdah zubringt und so die Obergewalt dem Ahura, er, den sie den Armen als Hirten bestellt haben» (Y. Eingang 15 u. ö.). Diese Worte weisen dem Propheten zweifellos beim Endgericht und in der ihm folgenden Zeit eine hervorragende Stellung zu. Sie stammen wohl aus der Glaubenswelt von Yt. 13. 19, die auf die Auferstehung der Toten hoffte, und sehen in Zarathuštra wohl den Erstling der Auferstandenen und den Richter und Beherrscher der nach ihm von Ahura Mazdah Auferweckten. Aber für die allgemeine Vorstellungswelt des jüngeren Awesta, die den Glauben an die Auferstehung der Toten nicht kannte, hatte auch Zarathuštra beim «Schlußwerk» keine Führerstelluug. Deshalb ist er ihm auch kein *Saošyant*. Das jüngere Awesta kennt nun viele oder doch

[1] S. o. S. 92 ff.
[2] Bartholomae, Wörterbuch, Sp. 1187
[3] S. o. S. 85.

mehrere solcher zukünftigen *Saošyant*'s [1], solcher Helfer und Heilande. Es sind die «beim Schlußwerk tätigsten» (Yt. 13, 75 f.), «die Neugestalter» (Y. 24, 5. 26, 6. Vr. 11, 7. Yt. 13, 17. 19, 11), welche «die Menschheit neugestalten zu einer nicht alternden, nicht sterbenden, nicht verwesenden, nicht faulenden, immer lebenden, immer gedeihenden, nach Gefallen schaltenden» (Yt. 19, 11. 23. 89). «Vor ihnen wird der das blutige Holz schwingende, übelberüchtigte *Aēšma* (Raserei) fliehen» (Yt. 19, 95); sie sind gestärkt durch den «*aša*-heiligen *Haoma*, den Totwehrer» (Y. 9, 2). Als solche *Saošyant*'s dachte man sich wohl einerseits gewaltige religiöse Führer, die in der Endzeit leben, andererseits auch wohl Heroen der Vorzeit, die zu neuem Leben auferweckt werden. Die Erwartung der *Saošyant*'s dürfte mit dem Glauben an die Auferstehung zusammenhängen, reden doch gerade Yt. 13. 19 von ihnen. Auch daß sie «Erneuerer» sind, daß sie diese Welt neugestalten sollen, ist doch wohl nur recht in der religiösen Vorstellungswelt denkbar, die mit der Auferweckung der Toten rechnete. Der Glaube, der eine Umwandlung der Erde erwartete, war den Gatha's anscheinend noch unbekannt. In dem jüngeren Awesta ist er dagegen nachweisbar, wenn er auch noch nicht zum allgemeinen Dogma geworden war. Und zwar erwartete man diese Neugestaltung nicht nur von der *aša*-gläubigen Menschheit, sondern auch von dem gesamten Universum am Ende der Dinge, so anscheinend Y. 62, 3. In dem Hymnus auf die «Herrlichkeit» (*Chavarenah*) [2] Yt. 19, 88 ff. wird die Neuge-

---

[1] Wenn die Priester sich schon jetzt *Saošyant* nennen, so tun sie das, weil sie das «Schlußwerk» vorbereiten sollen (Y. 1, 2, 7. 13, 3. 14, 1. 20, 3. 61, 5. 70, 4. 72, 5. Vr. 3, 5. 5, 1. 11, 13. 20. 22, 1. Yt. 11, 17. 13, 38. 74. 17, 2. 19. 22).

[2] Die *Chavarenah* ist ein Lichtglanz, der von Ahura Mazdah auf alle übergeht, die mit ihm zusammenkommen. Sie eignete *Haošianha*, dem ersten König Irans, daß er zwei Drittel Teufel ausrotten konnte (26), sie eignete *Urupay*, *Yimas* Bruder, der Angra Mainyu in Roßgestalt 30 Jahre über die Erde ritt (28 f.), sie eignete König *Yima*, dem strahlenden, schöne Herden besitzenden ..., unter dessen Herrschaft es Speise und Trank unversieglich zu genießen gab; nicht sterbend beide: Tiere und Menschen, nicht vertrocknend beide: Wasser und Pflanzen; unter dessen Herrschaft es nicht Kälte gab, nicht Hitze, nicht Altern gab, nicht Tod .... Aber als er anfing, sich in Gedanken mit ihm, dem lügnerischen, unwahren Wort

staltung bewirkt durch «die starke, mazdah-geschaffene Kavische Herrlichkeit... die vielgepriesene, überlegen wirkende, fürsorgliche, tatkräftige, gewandte, über die anderen Geschöpfe hinwegsehende. Diese Herrlichkeit wird auch den *Saošyant*'s zu eigen sein, vor allem aber dem *Saošyant* schlechthin, dem *Astvatereta*[1], genannt «der Siegreiche» (*verethragan*) Y. 26, 10. Yt. 19, 89. In dem See *Kasaoya* wurde Zarathuštras Samen von 99 999 Schutzgeistern bewacht (Yt. 13, 62), bis daß am Ende der Tage eine Jungfrau «Allüberwinderin», im Wasser badend, ihn empfängt (Yt. 19, 92. 13, 142; vgl. V. 19, 5). Vielleicht ist aber der *Astvatereta* ursprünglich nicht aus dem Samen Zarathuštras entsprossen, sondern aus dem des Urmenschen, *Gayomart.*[2]

---

zu beschäftigen, ging weg von ihm die Herrlichkeit, sichtbarlich in Gestalt eines Vogels» (30 ff.). Aber verloren ging sie der Welt nicht, Mithra und die Gewaltigen, die Ungeheuer bekämpfenden Helden *Thraetaona, Keresāspa* hatten sie (35 ff.). Und als Angra Mainyu seine Teufel und Drachen ausschickte, die Herrlichkeit zu rauben, da barg sie sich im See *Kasaoya* (dem heutigen in Seistan, dem Grenzgebiet von Persien und Afghanistan, gelegenen Hamun-See), sicher dort vor Nachstellungen (45 ff.), nur bestimmt für die einst dort wohnenden iranischen *Kavay*'s, die in *Kavata* gegründeten Dynastie (65 ff.), bestimmt auch für Zarathuštra (78 ff.) und den frommen König *Vištaspa* (83 ff.), bis sie einst am Ende der Zeiten über *Saošyant* und seine Genossen kommen wird.

[1] *Astavtereta* nach Bartholomae, Wörterbuch, Sp. 215: «Der das leibhaftige Recht ist». Wie Ed. Meyer, Ursprung II, 68 auf die Deutung «der Erhabene unter den Körperlichen» kommt, weiß ich nicht.

[2] *Gaya maretan* «das sterbliche Leben», wie der Urmensch heißt, kommt auch im jüngeren Awesta vor. Der Name ist Kunstprodukt der persischen Theologen und wird an Stelle des volkstümlichen Urwesens Yima getreten sein, H. Güntert, der arische Weltkönig und Heiland 1923, S. 374 ff. *Gaya maretan* wird mit dem Urrind zusammen erwähnt als der erste *aša*-Gläubige (Y. 12, 7. 13, 7. 19, 2. 26, 5. Vr. 11, 3. Yt. 13, 86) «der als erster auf des Ahura Mazdah Plan und Lehren hörte» (Yt. 13, 87). Aus ihm «brachte Ahura Mazdah die Familien der arischen Länder, das Geschlecht der arischen Länder» (ebd.). Wenn Yt. 8, 13 von ihm reden sollte, wie Friedr. Windischmann in Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes I (1859), S. 74 meint, so stellte man sich den Urmenschen als «fünfzehnjährigen, glänzenden, kläräugigen, hohen, überstarken, machtvollen, geschickten Mann» vor. Jedenfalls übersetzt Wolff Vers 14 anders. Vom Urmenschen reden außer den genannten Stellen noch Y. 68, 22 und vielleicht Y. 23, 2. Über den arischen Glauben an den Urmenschen siehe vor allem jetzt Günterts wertvolles Buch, zumal S. 315 ff., das mir erst während des Druckes bekannt wurde.

Darauf könnte führen die Redensart «vom (Ur)menschen *Gaya* bis zu dem sieghaften *Saošyant*» (Y. 26, 10. Yt. 13, 145). Nach dem spätpersischen[1] Bundehisch 15, 1 erzählte ganz ähnlich wie Yt. 13, 62 ein uns verloren gegangener Awestatext von *Gayomart*'s Samen, der, gereinigt durch das Licht der Sonne, von zwei Geistern aufgehoben wird, bis nach vierzig Jahren aus ihm eine Pflanze erwächst, aus der sich die ersten Menschen bilden. Es ist daher immerhin möglich, daß ein Awestatext auch aus dem Samen des Urmenschen den «siegreichen *Saošyant*» kommen ließ. Der *Astvatereta* «wird alle Anfeindungen von *daēva* und Mensch überwinden» (Yt. 13, 142); «das sieghafte Geschoß schwingend», das die Helden der Vorzeit einst führten, «wird er dort die *drug* aus der Welt des *Aša* fortschaffen. Er wird mit den Augen der Weisheit schauen, auf alle Geschöpfe der ...[2] häßlich anzusehenden (*drug*?) wird er den Blick richten» (Yt. 19, 92—94). «Die *drug* wird wieder dahin fortgebracht werden, woher sie auch herzugekommen war, um den *Aša*-Gläubigen zu verderben, ihn und sein Geschlecht und sein Hab und Gut; und es wird zugrunde gehen die Schurkin, und verderben wird der Schurke» (Yt. 19, 12). Da «wird überwinden das *Aša* die böse, häßlich anzusehende, finstere *drug*. Überwunden wird auch *Aka Manah*, *Vohu Manah* überwindet ihn; überwunden wird das falsch gesprochene Wort, das wahr gesprochene Wort überwindet es; überwinden wird *Haurvatāt* und *Ameretatāt* beide: Hunger und Durst; überwinden wird *Haurvatāt* und *Ameretatāt* den schlimmen Hunger und Durst; fliehen wird ohnmächtig der üble Werke wirkende *Angra Mainyu*» (Yt. 19, 95f.). Dann bricht die selige Zeit an, «wenn die Toten wieder auferstehen, wenn kommen wird der lebendige Ungefährdete, wird nach seinem Willen die Menschheit neugestaltet werden» (Yt. 19, 11). «Er wird auf das gesamte stoffliche Dasein mit den Augen des Glücks den Blick richten, und sie überwachend wird er die gesamte stoffliche Lebewelt unvergänglich machen» (Yt. 19, 94). Denn er ist der eigentliche «Neugestalter», auf ihm ruht die «Herrlichkeit» ..... «auf daß er die Menschheit neugestalte zu einer nicht alternden, nicht

[1] S. u. S. 125.

[2] Text verderbt.

sterbenden, nicht verwesenden, nicht faulenden, immer lebenden, immer gedeihenden, nach Gefallen schaltenden . . . Nicht sterben werden Wesen und Dinge, die sich an das Gebot des *Aša* halten (Yt. 19, 11f. 89f.). So entsteht unter dem siegreichen *Saošyant* und seinen Gefährten durch die Herrlichkeit Ahura Mazdāhs tatsächlich eine neue Welt.

In die jüngste Zeit der parsischen Literatur, ihrer heiligen und theologischen Schriften führen uns die aus der Zeit der Sassaniden (226 n. Chr. — 642 n. Chr.) und der islamischen Herrschaft stammende sog. Pehleviliteratur. Für die eschatologischen Vorstellungen der jüngsten parsischen Religion und Theologie kommen insbesondere in Betracht der Bundeheš (abgekürzt Bd.), Bahman Yast (abgek. Byt.), Schâvast Lâ-Schâvast (abgek. Šlš.), Dâdistân-î Dinîk (abgek. Dd.), Dînâ-î Maînôg-î Khirad (abgek. MKh.), Sad Dar (abgek. Sd.), Dînkard (abgek. Dk.)[1], Zād sparam (abgek. Zs.) und die parsische divina comedia des Arda Viraf (abgek. AV.).[2]

Himmel und Hölle, Tod und Jenseits nehmen in diesen Schriften den größten Raum ein. Alte Gedanken werden um- und weitergebildet, die dichterische Phantasie spielt dabei oft eine große Rolle. Aber trotz allem liegen die alten Grundlehren der awestischen Religion in der Hauptsache auch in der jüngeren Literatur klar zutage. Ein grundsätzlich Neues bieten die Pehlevischriften nicht, sie knüpfen überall an Gegebenes an, zumal an die «Offenbarung», d. h. an die heilige Schrift der Gatha's und des Awesta, die ihnen kanonisches Ansehen haben.

Ein beliebtes Thema aus dem Gebiet von Himmel und Hölle, Tod und Jenseits war das von der Begegnung der Seele mit ihrem eigenen Ich, wie sie in Anlehnung

---

[1] Übersetzt von E. W. West in «The Sacred Books of the East» vol. 5. 18. 24. 37. 47. Oxford 1880—97 (The Pahlavi Texts, Parts I—V). Der Bundehesch auch herausgegeben und übersetzt von Ferd. Justi 1868, einzelne Kapitel aus ihm auch übersetzt in A. Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch, 1908, S. 356ff., und in Ed. Lehmanns Textbuch zur Religionsgeschichte, 1912, S. 28ff.

[2] The Book of Arda Viraf by M. Haug, assisted b. E. W. West, Bombay 1872.

an V. 19 zum erstenmal Yt. 22 ausgemalt hatte.[1] Auf sie spielt Dd. 24, 5 (vgl. 37, 117. 44, 20) an[2]; ausführlich erzählen es uns MKh. 2, 114ff. und AV. 4. 17. Ich gebe den Text aus MKh., da sich der Text AV. anscheinend sehr an Yt. 22 anlehnt:

«Während dreier Tage und Nächte sitzt die Seele an der Spitze des Hauptes des Körpers; aber am vierten Tag geht sie im Licht der Dämmerung mit Hilfe des rechtschaffenen *Sroš*, des guten *Vāē* und des gewaltigen *Vahram*[3], unter dem Widerstand des *Asto-vidad*[4], des schlechten *Vāē*[5], des *daēva Frazista* und des *daēva Nizista*[6] und unter dem schlechte Pläne machenden Handeln des Übeltäters und ungestüm angreifenden *Aēšm*[7] zu der ehrwürdigen, erhabenen *Kindvar*[8]-Brücke, zu der ein jeder, Fromme und Schlechte, kommt. Und viele Widersacher halten dort Wache mit der Absicht des Bösen, [der ausgeht] von dem ungestüm angreifenden *Aēšm* und von *Asto-vidad*, der Geschöpfe jeder Art verschlingt und keine Sättigung kennt, aber mit der Fürsprache von *Mitra* und *Sroš* und *Rašnu* und [mit] dem Wiegen des gerechten *Rašnu* mit der Wage der Geister, die keine Gunst nach irgendeiner Seite gibt, weder für den Frommen noch für den Schlechten, weder für die Herren noch für die Herrscher. So viel als eine Haaresbreite gibt sie nicht nach und ist nicht parteiisch; und ihn, der ein Herr und Herrscher ist, beurteilt sie gleich bei ihrer Entscheidung mit dem, der der letzte unter den Menschen ist.[9]

---

[1] S. o. S. 99 ff.

[2] «Die dritte Nacht, bei der frischen Ankunft der Dämmerung, kommt der Schatzmeister der guten Werke, wie ein schönes Mädchen, ihr (der Seele) mit dem Schatz ihrer eigenen, guten Werke entgegen.»

[3] = awestisch *Sraoša* «Gehorsam», *Vayah* «Luftraum», *Verethraghna* «Sieg», wo sie schon ahurische Gottheiten sind. Anspielungen auf die dem Frommen nach seinem Tod erscheinenden Engel Dd. 14, 3f. 30, 2—4. 44, 20.

[4] = awestisch *Asto-vida-tav*, daēvische Gottheit.

[5] Der untere Luftraum im Gegensatz zum oberen in Anm. 2.

[6] Zwei unbekannte *daēva*.

[7] = awestisch *aēšma* «Raserei» der Asmodi (*aēšma daēva*) im Buch Tobias.

[8] = *Činvat*, s. o. S. 89. 98 f.

[9] Ausführlich reflektiert Dd. 24f. über die drei Nächte, ehe die Seele zur Brücke kommt, s. u. S. 121 f.

Und wenn die Seele eines Frommen jene Brücke passiert, wird die Breite der Brücke, als wenn sie eine Parasange wäre, und die fromme Seele geht über die Brücke mit Hilfe des frommen *Sroš*. Und ihre eigenen Taten von tugendhafter Art kommen ihr entgegen in Gestalt eines Mädchens, das schöner und besser ist als jedes Mädchen in der Welt.

Und die fromme Seele spricht also: 'Wer magst du sein?, weil ein Mädchen, das schöner und besser wäre als du, niemals von mir in der Welt gesehen worden ist.' In Erwiderung antwortet jene Mädchengestalt also: 'Ich bin kein Mädchen, sondern ich bin deine tugendhaften Taten, du Jüngling, der du bist gut denkend, gut sprechend, gut tuend, von gutem Selbst. Denn wenn du sahst in der Welt einen, der Götzendienst trieb, dann setztest du dich nieder, und deine Verrichtung war, die heiligen Wesen[1] zu verehren. Und wenn von dir gesehen wurde, daß dort einer war, der Unterdrückung veranlaßte und Raub, und bedrückte oder verspottete eine gute Person und Reichtum durch Verbrechen erwarb, dann hieltest du von den Geschöpfen ihr eigenes Wagnis der Unterdrückung und des Raubes ab. Du dachtest auch an den guten Menschen, und sorgtest für Aufnahme und Bewirtung und gabst Almosen ihm, der von der Nähe kam und ihm auch, der von ferne war. Und Reichtum war von dir auf ehrbare Weise erworben. Und wenn du einen sahst, der falsch Gericht übte und Bestechungen annahm und falsch Zeugnis von ihm gegeben wurde, dann hast du dich niedergesetzt, und Hersagen von Wahrheit und Tugend[2] wurde von dir ausgesprochen. Ich bin von dir die guten Gedanken, die guten Worte und die guten Taten, die von dir gedacht, gesprochen und getan wurden. Denn wenn ich empfehlenswert geworden bin, so bin ich noch viel empfehlenswerter durch dich gemacht worden; wenn ich wertvoll geworden bin, so ich bin noch wertvoller durch dich gemacht worden; und wenn ich ruhmreich geworden, bin ich noch viel ruhmreicher durch dich gemacht worden.

---

[1] *yazdano* ist plur., wie hebr. *'elohim*, meint aber wie dieses nur den einen Gott.

[2] Wohl das Hersagen von Awesta-Texten gemeint.

Und wenn sie von da weiter schreitet, kommt ihr ein süß duftender Wind entgegen, der duftender ist als alle Wohlgerüche. Die Seele des Frommen fragt den *Sroš* also: 'Was für ein Wind ist das? niemals in der Welt ist ein so duftender Wind mit mir in Berührung gekommen.' Dann erwidert der fromme *Sroš* der frommen Seele also: 'Dieser Wind ist vom Himmel, welcher so duftend ist.'

Dann setzt sie auf ihrer Wanderung den ersten Schritt auf den Platz der guten Gedanken, den zweiten auf den der guten Worte, den dritten auf den der guten Taten, und der vierte Schritt erreicht das endlose Licht, welches ganz strahlend ist. Und Engel (*Yazata*'s) und Erzengel (*Ameša-spenta*) jeder Art kommen ihr entgegen und erfragen also Nachrichten von ihr: 'Wie bist du gekommen von jenem, was ein vergängliches, schreckliches und sehr elendes Sein ist, zu diesem, was ein unvergängliches Sein ist, was ohne Leid ist, du, o Jüngling, der du bist gut denkend, gut sprechend, gut tuend, und von gutem Selbst?'

Dann spricht Ahura Mazdah, der Herr, also: 'Fragt ihn doch nicht nach Neuigkeiten; denn er ist weggegangen von dem, was ein wertvoller Leib war, und ist gekommen durch das, was ein fürchterlicher Weg ist. Und bringt ihm doch die angenehmste der Speisen, welche ist *Maidhyo-zarm*-Butter[1], daß er mag erholen seine Seele von jener Brücke der drei Nächte, von der er kam, von *Asto-vidad* und den übrigen *daēva*'s, und setzt ihn auf einen geschmückten Thron.' Wie es heißt: 'Dem frommen Mann und Weib, nachdem sie gestorben sind, bringen sie von den angenehmsten der Speisen die Nahrung der Engel und der Geisteswesen, welches die *Maidhyo-zarm*-Butter ist, und sie setzen sie auf ganz geschmücktem Thron nieder. Für immer und ewig bleiben sie in aller Herrlichkeit mit den Engeln und Geisteswesen ewiglich.'

Und wenn der, welcher schlecht ist, stirbt, so läuft seine Seele drei Tage und Nächte herum in der Nachbarschaft des Kopfes dessen, der schlecht war, und schreit also: 'In welches Land, um zu entfliehen, wohin, um zu

---

[1] *Maidhyo-zarm*-Butter ist die Himmelsspeise, nach Dd. 21, 14, weil sie während des *Maidhyō-zaremaya*-Festes «Mitt-Frühling» hergestellt wurde und als die beste des Jahres galt, s. S. B. E. vol. XVIII, S. 67, Anm. 3; XXIV, S. 21 Anm. 1; s. auch o. S. 102.

entfliehen, soll ich gehen?' (Y. 46, 1). Und alle Sünden und Verbrechen jeder Art, die von ihr in dem irdischen Sein begangen wurden, sieht sie mit ihren Augen in jenen drei Tagen und Nächten. Den vierten Tag kommt der *daēva Vizareš* und bindet die Seele des Schlechten mit sehr üblen Banden und führt sie trotz des Widerstandes von *Sroš*, dem Frommen, auf zur *Kindvar*-Brücke. Dann deckt auf *Rašnu*, der Gerechte, die Seele des Schlechten in ihren Schlechtigkeiten, danach nimmt der *daēva Vizareš* jene Seele des Schlechten und schlägt und mißhandelt sie erbarmungslos und schadenfroh. Und die Seele des Schlechten weint mit lauter Stimme und ist wesentlich erschreckt, fleht mit hilfesuchenden Bitten und macht viele Kämpfe um [ihr] Leben vergeblich. Sie schleppt überdies, wenn ihr Kämpfen und Flehen durchaus nicht helfen und nicht eine von den Gottheiten (*bagān*) noch auch von den *daēva*'s ihr zu Hilfe kommt, *Vizareš*, der *daēva*, jämmerlich zur unvermeidlichen Hölle.

Und da kommt ihr ein Mädchen, das nicht Mädchen gleicht[1], entgegen. Und jene Seele des Schlechten spricht zu jenem schlechten Mädchen also: 'Wer magst du sein, weil niemals in dem irdischen Sein ein schlechteres Mädchen von mir gesehen wurde, das verächtlicher und scheußlicher war als du'! Und sie spricht erwidernd zu ihm also: 'Ich bin kein Mädchen, sondern ich bin deine Taten, du Ungeheuer, der du schlecht denkst, schlecht sprichst, schlecht tust, und vom schlechten Ich. Denn selbst wenn du einen sahst, der die Verehrung der heiligen Wesen ausübte, dann setztest du dich noch hin, und Verehrung der *daēva*'s wurde von dir getrieben, und die *daēva*'s und Unholde wurden verehrt. Und auch wenn du einen sahst, der für Aufnahme und Bewirtung sorgte und Almosen gab für eine gute Person, die kam von nah, und für eine auch, die kam von ferne, dann handeltest du verächtlich und verhöhnend gegen die gute Person und gabst kein Almosen und schlossest selbst die Tür. Und wenn du einen sahst, der rechtes Gericht übte, keine Bestechungen annahm, wahres Zeugnis gab und tugendhaftes Hersagen

[1] Dd. 25, 5 «in der dritten Nacht, bei der frischen Ankunft der Morgenröte, kommt ihr ihre eigene Sünde entgegen in der schrecklichen, befleckten Gestalt eines Mädchens usw.»

aussprach, selbst dann hast du dich niedergesetzt, und falsches Recht wurde von dir ausgeübt, Zeugnis wurde von dir mit Falschheit gegeben, und lasterhaftes Hersagen wurde von dir vorgebracht. Ich bin von dir die schlechten Gedanken, die schlechten Worte und die schlechten Taten, welche wurden gedacht, gesprochen und getan von dir. Denn wenn ich nicht empfehlenswert geworden bin, dann bin ich noch ganz weniger empfehlenswert durch dich gemacht worden, und wenn ich nicht geachtet worden bin, dann bin ich noch mehr ganz verachtet worden durch dich; und wenn ich saß in einer das Auge beleidigenden Stellung, dann wurde ich durch dich noch mehr ganz wirklich Auge beleidigend gemacht.'

Dann tritt sie ein, den ersten Schritt auf den Platz der bösen Gedanken, den zweiten auf jenen der bösen Worte und den dritten Schritt auf den der bösen Taten, und den vierten Schritt stürzt sie in die Gegenwart des schlechten, bösen Geistes[1] und der anderen *daēva*'s. Und die *daēva* verhöhnen und verspotten sie also: 'Was war dein Kummer und Klage hinsichtlich Ahura Mazdah's, des Herrn, und der *Ameša spenta* und des duftenden und freudvollen Himmels, daß du herankamst in Sicht von Angra Mainyu und der *daēva* und der dunklen Hölle, obgleich wir dir darin Elend verursachen und kein Mitleid haben, und du sollst Leid von langer Dauer sehen.'

Und der böse Geist schreit die *daēva*'s also an: 'Fragt doch nicht Neuigkeiten von ihr, die weggegangen ist von dem, was ein wertvoller Leib war, und ist gekommen über das, was ein sehr schlechter Weg ist, sondern bringt doch ihr die schmutzigste und verachtetste der Speisen, die Nahrung, die in der Hölle genossen wird.'

Sie bringen ihr Gift und Giftiges von Schlangen und Skorpionen und andren schädlichen Geschöpfen, die in der Hölle sind, das geben sie ihr zu essen. Und bis zur Auferstehung und dem zukünftigen Leben muß sie in der Hölle sein, in viel Elend und Strafe verschiedener Arten. Besonders weil es möglich ist, dort nur Nahrung zu essen als im Bild gedachte.»[2]

---

[1] = Angra Mainyu.

[2] Die Nahrung wäre also danach keine wirkliche und müßte zum Verhungern führen.

Immer wieder beschäftigt die parsischen Theologen und Frommen die Frage: «Wie und wo ist der Himmel?, wie und wo ist die Hölle? Was ist das Los der Frommen?, was ist das der Bösen?»

Aus den drei Vorräumen, die nach dem Awesta ins Paradies führen[1], sind mit diesem in der Pehlevi-Literatur drei bzw. vier Himmel geworden, das gute Denken, das gute Reden, das gute Tun und das ewige Licht, *Garodman*[2] genannt. Letzteres ist Ahuras eigentliche Wohnung (Bd. 30, 12 f., 27; Dd. 20) und scheint mir mit dem *vahisto* «dem besten» doch im Grunde identisch zu sein, wenn dieses auch schließlich als allgemeine Bezeichnung für das «Paradies» galt. Auch versucht man, die drei bzw. vier Himmel genau zu lokalisieren. Die drei Himmel *Humata*, *Huchta* und *Hvaršta* verteilen sich entweder auf den Raum zwischen Sterne, Mond, Sonne und dem «obersten Himmel (*garodman*), wo der Schöpfer Ahura Mazdah sitzt» (MKh. 7, 8 f.), oder auf Sterne, Mond und Sonne selbst, während das endlose Licht der vierte Himmel ist (Dd. 34, 3, vgl. auch Bd. 12, 1, AV. 7—10). Nach Dd. 20, 2 ff. erlebt die Seele des Frommen in den drei Nächten, nach denen sie bei ihrem Abscheiden vom Leib in dessen Nähe bleibt, anscheinend schon einen Vorgeschmack der drei Himmel, die ihrer warten. Die Divina Commedia des Arda Viraf weiß genau, wer in die einzelnen Himmel kommt. Im ersten sind die Seelen derer, die keine Gebete darbrachten und keine Gatha's sangen und nicht Verwandtenheirat eingingen[3]; sie haben auch keine Herrschaft, kein Gesetzgeberamt noch Führerstellung ausgeübt. [Aber] «durch gute Werke sind sie fromm geworden». Trotzdem strahlen sie wie die Sterne und sitzen unter ihrer «Herrlichkeit» (C. 7). Im zweiten Himmel sind die Seelen gleicher Art, nur ist ihr Glanz wie der des Mondes (C. 8). Im dritten Himmel, wo der Glanz am hellsten ist und die Throne und Teppiche aus Gold sind, hausen die

---

[1] S. o. S. 97.

[2] *garo-dᵉmānᵉm* «Haus des Lobes» schon in den Gatha's (s. o. S. 86), dann im jüngeren Awesta (s. o. S. 95) *garo-nmānᵉm*.

[3] Die heutigen Anhänger des zarathuštrischen Glaubens beschränken die Verwandtenheirat auf Geschwisterkinder ersten Grades. Ob nicht auch früher noch engere Verwandtenheiraten als gute Werke galten, ist nicht sicher auszumachen, vgl. S. B. E. vol. 5., S. 380 Anm. 3.

Seelen derer, «die gute Herrschaft, Gesetzgeberamt und Führerstellung ausübten». Ihr Glanz gleicht dem der Sonne. In *Garodman*, dem Platz der göttlichen Herrlichkeit (C. 9), sind die wahrhaft Frommen, sitzend auf goldenen Thronen und Decken, kostbar gekleidet. Hier sind die Erzengel und Heroen der Religion, hier die Seelen der Freigebigen, die die Gatha's hersagten, die standhaft im Glauben waren, die Verwandtenheiraten eingingen, hier die Seelen der guten Regenten, der großen Prediger, die Seelen der Frauen von guten Gedanken, Worten und Werken, die ihren Männern gehorchten, die Gottes Geschöpfe ehrten; hier die Seelen derer, die das Zeremonialgesetz hielten, die Seelen der Krieger und derer, die schädliche Geschöpfe töteten, die Seelen der Bauern und Hirten, die Seelen der Getreuen, der Lehrer und Friedensucher (C. 10—15). Der Himmel ist «erhaben, hoch und hehr, sehr glänzend, sehr duftend und sehr rein . . . sehr begehrenswert und sehr gut und Platz und Wohnung der geweihten Wesen. Und in ihm sind alle Bequemlichkeit, Vergnügen, Freude, Glück und Wohlfahrt, mehr und größer sogar als die größte und höchste Wohlfahrt und Vergnügen in der Welt; da ist kein Mangel, Pein, Not oder Unbequemlichkeit» (Dd. 26, 2 f.). Nach MKh. 7, 13—17 «sind die Seelen der Frommen im Himmel unvergänglich und unsterblich, nicht beunruhigt, ohne Trübsal und unberuhigt. Und zu allen Zeiten sind sie voller Herrlichkeit, süßduftend, freudvoll, voll von Lust und Glück. Und zu allen Zeiten kommt ihnen ein duftender Wind und Geruch, der süßem Basilienkraut gleicht, entgegen, welcher mehr Vergnügen macht als jedes Vergnügen. Für sie gibt es keinen Überdruß, der vom Sein im Himmel herrührte. Und ihr Sitzen und Gehen, ihr Empfinden und Genießen ist mit den Engeln und Erzengeln, und die Frommen sind für immer und ewig.» Vom Genuß der *Maidhyô-zarm*-Butter, Mitt-Frühlingsbutter (Dd. 31, 14, MKh. 2, 152)[1] als Himmelspeise war schon die Rede. Vielleicht meint auch AV. 10, 5 «koste Unsterblichkeit» diese Butter. Es ist nur eine natürliche Weiterentwicklung der Gatha-Vorstellung, die

[1] S. o. S. 113.

im Paradies ein weidereiches Land erblickte[1], wenn das Awesta und die Pehlevi-Literatur die beste Butter des Jahres zur Speise der Seligen machte. Redete doch schon Zarathuštra vom «Wohlfahrtstrank und der Unsterblichkeitsspeise»[2], vielleicht unter letzterer schon die «Mitt-Frühlingsbutter» verstehend. Allerdings hat das Awesta den vom Propheten verpönten *Haoma*, wieder auf uralten iranischen Glauben zurückgreifend, als «Todwehrer» gepriesen.[3] Auch in der jüngsten Literatur gilt der «weiße *Haoma*» noch als der «Zubereiter des Toten, mit dem man den Toten wiederherstellt und das zukünftige Leben schafft». *Haoma*, oder auch *Gôkarn* genannt, ist nicht mehr die wirkliche Pflanze, die einst die Iranier zur Bereitung ihres Rauschtrankes sammelten[4], sondern ein heiliger Baum, der im See *Varkaš*, in seiner tiefsten Stelle wächst, bewacht von 99999 guten Geistern und dem riesenhaften Fische *Kar* (MKh. 62, 28—30). Aber nicht rein wird er anscheinend mehr von den Seligen getrunken; vermischt zum Lebenselixier wird er mit *Huš*, dem Fett des Rindes *Hadhayoš*[5] (Bd. 19, 13. 30, 25; Dd. 37, 99 ff.).

Auch der Ort der Hölle wird genau bestimmt. Wohl schon die Gatha's und das Awesta lokalisierten sie in das Innere der Erde, wohin die Verdammten vor oder an der *Činvat*-Brücke hinabgestoßen werden.[6] Ähnliche Vorstellungen finden sich später. Nach AV. 53, 2 (vgl. 17, 1) liegt die Hölle unterhalb der Brücke in der Mitte einer Wüste in der Erde; nach Bd. 3, 27 «in der Mitte der Erde», da wo der böse Geist die Erde durchbohrte und in sie hineinstürzte». «Der Stern *Haptock-ring*[7] mit 99999 Wächter-Geistern der Frömmigkeit ist beauftragt mit dem Tor und Eintritt der Hölle, um zurückzuhalten 99999 Teufel und Unholde, Hexen und Zauberer, die in Feindschaft gegen die himmlische Sphäre und die Konstellationen des Zodiakus sind» (MKh. 49, 15 f.); demnach wurde die Hölle

[1] S. o. S. 87. 94.
[2] S. o. S. 87.
[3] S. o. S. 97.
[4] Vielleicht Ephedra vulgaris.
[5] S. zu diesem Rind Dd. 33, 99 (S. B. E. 18, S. 111 Anm. 7).
[6] S. o. S. 91 f., 99.
[7] Der Große Bär.

als im Norden unter der Erde liegend gedacht. So wird auch Dd. 33, 5 ausdrücklich gesagt, daß die Hölle «ist im Norden gelegen, abwärts führend, unter dieser Erde, selbst bis zur äußersten Abschüssigkeit des Schattens; und ihr Tor ist in der Erde, ein Platz des nördlichen Bezirks, und heißt der *Arezur*-Rücken[1], ein Berg . . . von dem in dem Awesta gesagt wird[2], daß er einen großen Ruf bei den Teufeln habe, und der Zusammenlauf und die Zusammenkunft der Teufel in der Welt finden auf dem Gipfel jenes Berges statt».

Wie der Himmel hat auch die Hölle drei bzw. vier Teile, die der bösen Gedanken, Worte und Werke und den, «was die dunkelste Hölle ist» . . ., die Nachbarschaft Angra Mainyus, des Schlechten (MKh. 7, 20 ff., vgl. Dd. 20, 4). Nach Dd. 33, 2—4 sind es nur drei Teile, in die die Seele des Bösen eingeht, «der eine von ihnen heißt *ham-hastakān*[3] der Schlechten und ist ein Chaos, aber das Böse ist [hier] im Überfluß und beträchtlich mehr als das Gute, und der Platz ist schrecklich, dunkel, stinkend und schmerzlich mit Bösem. Und einer ist, der heißt 'das schlechteste Sein', und hier sind die ersten Peiniger, und Teufel haben [hier] ihre Wohnung; er ist voll von Bösem und Strafe, und da ist nicht irgendwelche Bequemlichkeit noch Vergnügen. Und einer heißt *Drûgâškan* und ist der Grund eines dunklen Seins, wo das Haupt der Teufel sich herumtreibt; hier ist die volkreiche Wohnung aller Dunkelheit und alles Bösen.» Die Hölle ist «ein Platz, wo bezüglich der Kälte es ist so wie vom kältesten, gefrorenen Schnee. Da ist ein Platz, wo bezüglich der Hitze es ist wie vom heißesten und flammendsten Feuer. Da ist ein Platz, wo schädliche Geschöpfe sie [die Verdammten] nagen wie ein Hund die Knochen. Da ist ein Platz, wo bezüglich des Gestanks ein solcher ist, daß sie hin und her wanken und hinfallen. Und die Dunkelheit ist immer so, als ob es möglich wäre, sie mit der

---

[1] «Der *Arezur*-Rücken vom Elburs-Gebirge ist ein Gipfel am Tor der Hölle, wo man die Zusammenkunft der Teufel [stattfindend] glaubt» schreibt Bd. 12, 8.

[2] V. 3, 7; s. o. S. 92.

[3] *Ham-hastakān* «das Zusammen-Seiende» hat nichts mit dem *hamīstakān* (s. u. S. 120 f.) zu tun.

Hand zu ergreifen» (MKh. 7, 27 ff.). Nur an dieser Stelle wird[1] die Hölle auch als Feuer geschildert, aber gegensätzlich ist sie auch eisige Kälte. Ihr eigentlichstes Charakteristikum ist wie im Awesta[2] Dunkelheit und Finsternis, sie ist «die finstere Hölle» (MKh. 7, 24; vgl. Dd. 20, 4). Sie ist vor allem auch Gestank: «sie ist herabgesunken, tief und hinabführend, sehr dunkel, sehr stinkend und sehr schrecklich, sehr angefüllt mit jämmerlichem Dasein, sehr schlecht, der Platz und die Höhle der Teufel und Unholde. Und in ihr ist nicht Bequemlichkeit, Vergnügen oder irgendwelche Freude, aber in ihr ist aller Gestank, Unrat, Pein, Strafe, Not, tiefes Übel und Unbequemlichkeit, und da ist keine Ähnlichkeit mit dem, was in der Welt Gestank, Unrat, Pein und Übel ist» (Dd. 27, 2 f.). Außer von der Dunkelheit und dem Gestank werden die Seelen der Gottlosen, die der Teufel *Vizaraš* gebunden in die Hölle geschleppt hat (Bd. 28, 18; Dd. 32, 4, so schon V. 19, 29), geplagt von den Teufeln auf die mannigfachste Weise (Dd. 27, 6. 32, 5 f., 11. 37, 108). Dementsprechend ist die Nahrung, die man in der Hölle genießt, «von der Sorte, wie sie unter den stinkendsten, fauligsten, beschmutztesten und unangenehmsten ist; und da ist keine Freude und Vollkommenheit bei ihrem (der Seele) Essen, aber sie wird verschlungen mit einer Gier, welche sie hungrig und durstig macht» (Dd. 32, 8). Mit glühendster Phantasie werden die Schrecken der Hölle ausgemalt AV. 17—100. Auf die raffinierteste Weise werden die Verdammten unter Assistenz der Teufel gequält und gemartert.

Neben Himmel und Hölle findet sich in der Pehlevi-Literatur auch der *Hamistakān*, der unvergängliche «Ort[3] der Gemischten». Es ist der Ort, wo die hinkommen, deren gute Werke und Sünde gleich sind (Sls. 6, 2; MKh. 12, 14). Arda Wiraf sah ihre Seelen «in derselben Lage» (6, 3), d. h. wohl unbeweglich. Auf seine Frage: «Wer sind sie? und warum verweilen sie hier?» erhält er die Antwort: «Sie nennen diesen Platz *Hamis-*

---

[1] Soweit ich sehe.

[2] S. o. S. 97 ff..

[3] *hamistakān* mittelpersisch «der Ort der Gemischten» von *hamistak* «gemischt» (Wurzel iran. *myas*), s. Bartholomae, Wörterbuch, Sp 1187. 1190, zum awestischen Ausdruck s. o. S. 106.

takān, und diese Seelen bleiben an diesem Platz bis zu dem künftigen Leib, und es sind die Seelen der Menschen, deren gute Werke und Sünde gleich waren. . . . Ihre Strafe ist Kälte oder Hitze von dem Wechsel der Atmosphäre, und sie haben keine andere Widerwärtigkeit» (6, 4 ff., vgl. MKh. 7, 18). Nach MKh. 7, 18 ist *Hamistakān* gelegen «von der Erde bis zur Sternenbahn», deshalb führt der Weg zu ihm auch über die Brücke des Scheiders (Dd. 20, 3). Nach allem scheint die Luft die Region des *Hamistakān* zu sein, vgl. auch Dd. 37, 30.

Mit dem Glauben an Himmel, Hölle und *Hamistakān* hängt aufs engste zusammen der bis auf die Gatha's zurückgehende uralte Glaube an die *Činvat*-Brücke, vor der das Gericht statthat, und über die die Gläubigen ins Paradies ziehen. Freilich war schon für das jüngere Awesta der Gerichtstag an der Brücke kein allgemeiner mehr, jede Seele erlebt ihn bei ihrem Tod, denn abgesehen von Yt. 13. 19 kannte es keine Auferstehung der Toten.[1] Auch was uns die Pehlevischriften von den drei Nächten der Seele, von ihrem Kommen zur *Činvat*-Brücke, von Paradies und Hölle schreiben, paßt am besten zum Glauben, daß das Schicksal der Seele sich unmittelbar nach ihrem Abscheiden aus dem Leib entscheidet. Von einem Weltgericht ist keine Rede mehr, das ist in eine ferne Zukunft projiziert mit der Auferstehung der Toten.[2] Aber diese beiden eschatologischen Erwartungen vom Weltgericht und von der Auferstehung passen nicht zu den Vorstellungen vom Schicksal der Seele, mögen beide Gedankenreihen auch von der parsischen Theologie gewaltsam zusammengebracht worden sein. Auch die *Činvat*-Brücke ist vom Weltgericht völlig losgelöst. Die Seele erlebt vor und an ihr ein individuelles Gericht. «Die Seele des (guten) Menschen . . . . nachdem sie abgeschieden, weilt drei Tage auf Erden, zweifelhaft über ihre eigene Lage und in Furcht über die Abrechnung; und sie erfährt Schrecken, Angst und Furcht durch die Besorgnis über die *Činvat*-Brücke; und wie sie da sitzt, bemerkt sie ihre eigenen guten Werke und Sünde.» Wenn die Seele in den drei ersten Nächten für ihre

[1] S. o. S. 101.
[2] S. u. S. 141.

guten Gedanken, Worte und Werke Vergnügen erlebt und ihr in der dritten Nacht bei der Morgendämmerung «der Schatzmeister der guten Werke gleich wie ein schönes Mädchen mit dem Schatz ihrer guten Werke entgegenkommt», findet gleichwohl in jener dritten Nacht «die erste Bestrafung zur Vergeltung für die bösen Taten» statt; und «die Sünde und die ungesühnte Schuld, von Hexenmeistern gesammelt, kommen zur Abrechnung und werden gerecht verrechnet. Für die zurückbleibende Sünde[1] erleidet sie Bestrafung an der Brücke; und die bösen Gedanken, bösen Worte und Werke werden gesühnt», so daß sie nun rein zum Himmel eingehen kann (Dd. 24). Entsprechend ist das Gericht des Schlechten (Dd. 25). Nach Sd. 1, 4 kommt die Seele in der vierten Nacht[2] auf die Mitte der Brücke[3], wo die Engel *Mihir* und *Rašn* mit ihr abrechnen. Deshalb «ist der Weg beim Passieren über die *Činvat*-Brücke der schrecklichste» (MKh. 41, 12). «Die frommen Seelen passieren die Brücke durch geistige Flucht und die Macht der guten Werke, und sie schreiten hinweg (über sie) auf zur Sternen- oder zur Mond- oder zur Sonnenbahn oder zum endlosen Licht» (Dd. 34, 3), denn für die Frommen beträgt die Breite der Brücke neun Speere, jeder drei Rohr lang[4] (Dd. 21, 5). Aber für den Gottlosen wird die Brücke so schmal wie die Schneide eines Rasiermessers, so daß er, wie er nur einen Fußtritt auf sie setzt, «von der Mitte der Brücke fällt und kopfvorwärts herabrollt» (Dd. 21, 5—7). Nach anderer Vorstellung gleicht die Brücke einem Balken von ungleichen Seiten, dessen Überschreiten um so schwieriger wird, je sündiger die Seele ist (MKh. 21, 19; Dd. 21, 3 f.). Es ist also immerhin die Möglichkeit gegeben, daß der Gottlose die Brücke betreten und zum Teil überschreiten kann, eine Möglichkeit, die dem jüngeren Awesta noch fern lag.[5] Aber schließlich wird die Möglichkeit, wie das Bild vom

---

[1] Wohl die Erbsünde.

[2] Nach MKh. 2, 115 bei Morgendämmerung der vierten Nacht, s. o. S. 114.

[3] Zur Mitte der Brücke, wo das Gericht stattfindet, vgl. auch Sd. 6, 1 ff. 18, 6 u. ö.

[4] Da die Länge des Speers zu 14 Fuß gerechnet wurde, beträgt also die Breite der Brücke 126 Fuß, s. S. B. E. vol. 18, S. 48 f.

[5] S. o. S. 90 f.

Rasiermesser zeigt, doch zur Unmöglichkeit. Nur die Frommen können die Brücke betreten. Das zeigt auch das interessante Ideogramm, das das Sterben des Frommen mit dem semitischen Verbum *ʿabar* «überschreiten» wiedergibt, während der Gottlose einfach stirbt (*mîth*).[1]

Nach dem Awesta[2] nahm die Brücke anscheinend ihren Anfang auf dem Hara Berezaiti, dem Elburs, und führte von hier ins Paradies. Diese Vorstellung finden wir nach Dd. 20, 3: «und jene dritte Nacht in der Dämmerung kommen sie zum Gerichtsplatz am Elburs; indem das Gericht stattfindet, kommen sie zur Brücke». Nach der jüngeren Vorstellung ist sie von diesem Gebirge gespannt bis zum Daitih-Gipfel (Dd. 21, 2. Pehlevi Vend. 19, 101); d. h. eigentlich ist dieser «in der Mitte der Welt gelegene» Berg der Ausgangspunkt der Brücke, «und an diesem Platz findet die Abrechnung der Seele statt» (Bd. 12, 7).[3]

Himmel und Hölle, Tod und Jenseits sind in der Pehlevi-Literatur hineingezwängt in das eschatologische Schema, das sich um Totenerweckung und *Saošyant*, um den Endkampf Ahura Mazdahs und Angra Mainyus, um Weltende und Welterneuerung dreht. Die ganze Weltgeschichte, die ganze Weltentwicklung verläuft hier ihren dramatischen Gang nach bestimmten Perioden.

Die ganze Weltgeschichte verläuft in 12000 Jahren (Bd. 34, 1), die in vier Perioden von je 3000 Jahren zerfallen. «Und es wird gesagt in der ‚Offenbarung'[4], daß 3000 Jahre war die Dauer des geistigen Zustandes, wo die Geschöpfe waren gedankenlos[5], bewegungslos und unfühlbar» (Bd. 1, 8. 34, 1). Es ist also die geistige Welt, die in der ersten Periode geschaffen wird und ihr den Stempel aufdrückt. Nun beginnen die «9000 Winter der Falschheit» (Dd. 37, 11). In der zweiten Periode, wohl gleich an ihrem Anfang, kommt Angra Mainyu aus dem Ab-

---

[1] S. S. B. E. vol. 18, S. 46, Anm. 2.

[2] S. o. S. 99.

[3] Nach Dd. 21, 2 in Aîrân-vêg gelegen, wohl in der Nähe von Aserbeidjan, der Heimat Zarathuštras, s. S. B. E. vol. 18, S. 48, Anm. 2, s. o. S. 81.

[4] d. i. dem Awesta.

[5] So nach der Lesart, die S. B. E. gibt, andere anders.

grund heraus und schafft, nachdem er vergeblich versucht hat, das Licht zu unterdrücken, «viele Teufel und Unholde; und die Geschöpfe des Zerstörers erhoben sich zur Gewalt» (Bd. 1, 9 f.). Nun schließt Ahura Mazdah mit seinem Widerpart einen Vertrag[1], nach dem auf 9000 Jahre Gut und Bös im Kampf sich messen, derart daß in den ersten 3000 Jahren, also noch in der zweiten weltgeschichtlichen Periode, jedes Ding nach dem Willen Ahura Mazdahs geschieht, daß dann in der dritten Periode «3000 Jahre ein sich Mischen der Willen Ahura Mazdahs und Angra Mainyus» stattfindet, d. h. ein Streiten beider. In der vierten und letzten Periode, «den letzten 3000 Jahren, wird Angra Mainyu unfähig sein, und der Widersacher wird weggenommen von den Geschöpfen» (Bd. 1, 11—20).

Diese Schilderung der vier Perioden sieht sehr theologisch aus, abgesehen von der ersten Periode. Das Gleiche gilt von dem Weltschema, wie es uns Plutarch de Iside et Osiride C. 47 aus Theopomp (um 350 v. Chr.) von den Persern überliefert, und das sich mit dem, was der Bundeheš bietet, stark berührt: Ormuzd und Ahriman sollen abwechselnd 3000 Jahre herrschen, in einem weiteren gleichen Zeitraum miteinander streiten, zuletzt geht der Hades unter, die Menschen werden selig, ohne Nahrung zu bedürfen und Schatten zu werfen. Die abwechselnde Herrschaft ist wohl nach dem oben genannten Inhalt des Vertrags zu deuten. Theopomp wird die erste Periode des Bd. auslassen, ebenso wie AV. 18, 10. 54, 10.[2] Entschieden volkstümlicher und weniger philosophisch-theologisch klingt es, wenn wir hören, daß in der zweiten Periode der Urmensch *Gayomart*[3], von dem die ersten

[1] Ed. Meyer will aus Y. 30, 4 schließen, daß schon Zarathuštra diesen Vertrag kannte, «und als diese beiden Geister zusammentrafen, da setzten sie fürs erste das Leben und das Nichtleben fest, und daß zu Ende der Dinge den Drug-Genossen dasböseste Dasein, aber dem Aša-Anhänger der beste Aufenthalt zuteil werden solle» — aber das ist doch etwas anderes.

[2] Sicher irrt sich Böklen a. a. O. S. 82, wenn er nur 6000 Jahre Weltzeit annehmen will und die erste und vierte Periode als spätere Erfindung ansieht.

[3] Über *Gayomart* (s. o. S. 108 f.) bringen die spätpersischen Schriften allerhand Interessantes. Auf sicherlich sehr alte Überlieferung geht zurück, was E. W. West, S. B. E. vol. 18 (Pahlavitexts 2), S. 401 aus Dk. III, 83 übersetzt: «Die Tochter von ihm (Ahura

Menschen abstammen, samt dem Urrind geschaffen wird (Bd. 34, 1), daß die dritte Periode die ganze Sagengeschichte umfaßt (Dd. 34, 2—7), während die vierte von Zarathuštra eröffnet wird, und zwar mit einem Millennium.

Jedes der zwei auf dieses Millennium folgende Jahr-

Mazdah), dem Vater von allem, war *Spendarmad*, die Erde, ein weibliches Wesen der Schöpfung, und von ihr erzeugte er den Mann *Gayomart*». Nach Dd. 64, 3 — und hier klingt schon theologische Spekulation wieder — ist er aus dem endlosen Licht von Gott gezeugt. Aber im allgemeinen gilt er als von Gott geschaffen. Seine Gestalt ist riesengroß (Zs. 6, 6), glänzend und weiß (Bd. 24, 1), und doch sah er aus wie ein fünfzehnjähriger Jüngling, wie folgender aus Bd. 3 stammender merkwürdiger Mythus berichtet. Ehe die zweite Periode von 3000 Jahren zu Ende ging, die *Gayomart* lebte, dreißig Jahre vor ihrem Ende, «brachte Ahura Mazdah auf *Gayomart* einen Schweiß hervor, solange als er ein Gebet von einer Zeile sprechen konnte, jedoch Ahura Mazdah bildete jenen Schweiß in den jugendlichen Leib eines Mannes von fünfzehn Jahren, strahlend und groß. Als *Gayomart* aus dem Schweiß hervorstieg, sah er die Welt dunkel wie die Nacht und die Erde, als wäre nicht ein Nadelknopf frei von schädlichen Kreaturen geblieben» (V. 19f.). Denn *Gēh*, der Dämon der Unzucht, hatte sich von Angra Mainyu einen solchen jungen Mann erbeten, um *Gayomart*s Herrschaft zu stürzen (V. 3—9). Der Mythus ist wohl nach Windischmann a. a. O. S. 76, Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1909, S. 204 und Güntert a. a. O. S. 343 ff., 360 ff. dahin zu verstehen, daß der ungeschlechtlich geschaffene, Urmensch sich in seinen Schutzgeist und sein Ebenbild *(Frawāši)* verliebt, wodurch die Sünde in die Welt gekommen ist. — Aber erst als die zweite Periode erfüllt ist, tötet Angra Mainyu den Urmenschen (V. 23). Sterbend läßt *Gayomart* seinen Samen fallen, der, durch das Sonnenlicht gereinigt, von *Neryosang*, dem Engel Gottes an die Menschen, in zwei Teilen und von *Spendarmad* in einem Teil aufbewahrt wird. Nach 40 Jahren erwächst aus diesem Samen eine Pflanze, aus der das erste Menschenpaar entsteht (Bd. 15, 1), während aus dem Leib des getöteten Urmenschen die Metalle geschaffen wurden (Mkh. 27, 18; Dd. 64, 7; Zs. 10, 2). Mit all diesen altiranischen Vorstellungen verbinden sich Gedanken der zarathuštrischen Religion. *Gayomart* ist «der reine Mann . . . . der erste vernünftige Anbeter» (Dd. II, 10). «Die Religion Zarathuštras ist die Natur *Gayomart*s, und die Natur *Gayomart*s ist die Religion Zarathuštras (Dk. II, 53, 18), *Gayomast* war der «Haupthohepriester», dessen Augen nach dem großen Gott schauten (B. 24, 1). So steht er mit Zarathuštra und dem *Saošyant* auf einer Stufe (Dd. II, 9) als der zeitliche und geistige «Führer der Menschen, Tiere und Dinge» (Bd. 24, 1) und avancierte schließlich «zu der guten geistigen Herrschaft der Erzengel, d. h. er war geeignet für den höchsten Himmel» (Dk. VII, 1, 7). Seine zentrale Stellung in der Menschenwelt erhellt auch daraus, daß er der erste bei der Auferstehung sein wird, s. u. S. 139.

tausend, sowie die neue Zeit, die außerhalb der Geschichte der 12000 Jahre steht, wird durch einen Heiland aus Zarathuštras Samen eingeleitet, der im unbeschmutzten Wasser aufgehoben wird, bis daß dreimal in dieses eine Jungfrau steigt, um durch Trinken des Wassers den Samen zu empfangen (DK. VII, 8, 55 ff., 9, 18 f., 10, 15 ff., vgl. Bd. 32, 8 f.). Die Namen der ersten zwei Heilande sind *Hušedar* (*Aušedar*) und *Hušedar-mâh* (*Aušedar-mâh*)[1], nur der letzte und dritte ist *Saošyant* schlechthin, der *Astvatereta* der «Sieghafte» (Dd. 37, 36. 43; DK. V, 2, 15. VII, 1, 42, 51 ff. 9, 1. VIII, 14, 12 ff. IX, 41, 6 ff.; MKh. 2, 95; Byt. 3, 43. 52 f. 61 f.; Bd. 32, 8). Alle drei sind «Apostel der Religion» (Dd. 2, 10); gelegentlich heißen sie mit Zarathuštra «die vier Apostel, die die gute Religion bringen» (Dd. 48, 30). Dreißig Jahre vor dem Anfang jedes Millenniums werden die drei Retter geboren (Byt. a. a. O.). Mit dem dritten, dem eigentlichen *Saošyant*, beginnt die neue Zeit.

Dieser scheint aber nicht allgemein als aus dem Samen Zarathuštras entsprossen angesehen worden zu sein, hatte auch wohl nicht nach allgemeinem Glauben zwei Vorgänger. Die Ähnlichkeit der Vorstellung von der Aufbewahrung des Samens Zarathuštras und *Gayomarts*, um ein Neues werden zu lassen, führt darauf, daß der *Saošyant* wohl auch als der wiedererscheinende Urmensch betrachtet wurde (s. o. S. 108 ff. 125). Vielleicht war das sogar die ältere Vorstellung. Allerdings sah der offizielle Glaube der parsischen Kirche den *Saošyant* wie seine zwei Vorgänger aus dem Samen Zarathuštras entstehen; das hing wohl zusammen mit dem Schema, der letzten Periode der drei Millennien.

Das Millennium Zarathuštras hat in der parsischen Theologie eine große Rolle gespielt. Nach Dk. IX, 8 ff. zerfällt es in vier Perioden: die erste, die goldene, da Zarathuštra die Offenbarung erhielt; die zweite, die silberne, da Vištaspa[2] die Religion annahm; die dritte von Stahl, da Atarpad unter Sapur II. (310—379 n. Chr.) den rechten Glauben wiederherstellte; die vierte «gemischt mit Eisen»,

[1] Die zwei Söhne Zarathuštras in dem Awesta (Yt. 13, 128) *Uchšatereta* und *Uchšatnemah* sind dort keine *Saošyants*.

[2] S. o. S. 84.

da der Abfall wieder groß wird. Der parsische Glaube an die vier Zeitalter wird alt sein, auch ihre Bezeichnung nach Metallen; die Deutung ist allerdings jung[1], da «mit gewaltigem Sprung über das völlig vergessene Achämeniden- und Arsakidenreich hinweg» in das Reich der Sassaniden geeilt wird.[2] Das Gleiche gilt für Byt. 1, 1 ff., nur daß hier noch die Metalle in ihrer ursprünglichen Beziehung zu den Zweigen eines Baumes stehen[3], wie denn überhaupt der Inhalt des alten Awestatextes in Byt. 1 noch zum Teil originaler wiedergegeben scheint[4]: «wie erklärt wird im Sûdkar Nask, daß Zarathuštra von Ahura Mazdah Unsterblichkeit erbat. Da offenbarte Ahura Mazdah die alles wissende Weisheit dem Zarathuštra, und durch sie schaute er den Stamm eines Baumes, auf dem vier Äste waren, einer golden, einer silbern, einer von Stahl, und einer war mit Eisen gemischt. Darauf dachte er darüber nach, daß dies in einem Traum gesehen ward, und als Zarathuštra aufwachte vom Schlaf, sprach er also: «Herr der Geister und irdischer Wesen, es ist klar, daß ich sah den Stamm eines Baumes, an dem vier Äste waren. Ahura Mazdah sprach zu Zarathuštra Spitama also: Jener Stamm eines Baumes, den du sahst, und diese vier Äste sind die vier Zeitalter, die kommen werden.» Es wird nun einst, wohl noch im ursprünglichen Awestatext, ausgeführt worden sein, wie der in der Erde wurzelnde, inmitten des Kaspischen Meeres stehende Himmelsbaum vier sich ablösende Geschlechter hervorbrachte, von denen jedes immer schlechter wurde. Vielleicht, daß Yima[5]

---

[1] Dk. VIII. IX geben eine Inhaltsangabe der 21 Nask, in die einst das Awesta zerfiel, wie sie noch im 9. Jahrhundert existierten. IX, 8 stammt aus dem ersten Nask, dem Sûdkar Nask (FARGARD 7).

[2] ED. MEYER a. a. O. II, 190.

[3] Byt. 2, 15 ff. sind es sieben Zweige aus Gold, Silber, Messing, Kupfer, Zinn, Stahl und gemischt aus Eisen. Die Deutung ist ähnlich wie in Byt. 1, 3 ff. Natürlich ist die Vierzahl der Metalle das Ursprüngliche.

[4] Dk. gibt einfach die Weissagung, ohne zu sagen, wie es kam. Byt. ist das Exzerpt eines Kommentars über Vohûman Yast. Daß die Grundlage ein verloren gegangener Awestatext ist, kann nicht bestritten werden. Dieser wurde in Pehlevi übersetzt und kommentiert, und dies Werk liegt uns nun in Auszügen als Byt. vor; vgl. S. B. E. vol. 5, S. L ff.

[5] S. o. S. 107.

das goldene Zeitalter verkörperte, bis die Herrlichkeit von ihm wich. Die gewaltigen, die Ungeheuer bekämpfenden Helden der Vorzeit mögen das silberne Zeitalter darstellen. Die Tage, da die «Herrlichkeit» sich vor den Nachstellungen ihrer Feinde im See barg, sind das stählerne Zeitalter, und jetzt, da Zarathuštra und Vištaspa für Ahura Mazdah kämpfen, sind die Tage «mit Eisen gemischt». Aber Ahura Mazdas endgültiger Sieg und die Neuentfaltung seiner Herrlichkeit wurde dem Propheten vielleicht dargestellt durch das Umhauen des Baumes. Es mag in einem alten Awestalied, wenn nicht gar in einer Gatha, erklungen sein, wenn wir aus Daniel 2. 4. 7 und den verwandten Sagen vom goldnen Zeitalter und der mit Zerstörung bedrohten nordgermanischen Weltesche Yggdrasil der Edda Rückschlüsse machen dürfen. Jedenfalls ist die Deutung der vier Zeitalter in Byt. 1, 4 f. auf Vištaspa, der den Glauben annahm und die Götzenbilder zerstörte, auf Ardachšir, die Artaxerxeskönige des Achämeniden-Hauses, auf Chusro (531—579 n. Chr.) und auf «die böse Herrschaft der Teufel mit zerzaustem Haar von der Rasse *Wrath* (Raserei)[1]» schon deshalb unmöglich, weil die Achämeniden und Sassaniden für die zarathuštrische Religion nicht ein sie «schädigendes, sondern ein sie förderndes Zeitalter bedeuteten, in ihren Tagen nahm die Religion zu, nicht ab, und wurde auch nicht bekämpft»[2], wie es bei der von uns gegebenen Deutung doch der Fall ist.

Aber die Beziehung der vier metallenen Zweige auf das Millennium des Propheten ist sicher ebenso sekundär wie die Deutung. Die vier Zweige aus Metall sind vielmehr ursprünglich identisch mit den vier Weltzeitaltern. Zum letzten Zeitalter, «dem mit Eisen gemischten» (Dk.

---

[1] Vielleicht sind die Türken gemeint.

[2] Das spricht auch gegen Meyers Deutung des ursprünglichen Sinns der vier metallenen Zweige: «Wenn die erste Periode die Offenbarung an Zoroaster, die zweite ihre Annahme durch Vištaspa bezeichnet, so würde der dritten, stählernen, etwa das Achämenidenreich, der vierten gemischten die makedonische Zeit und die Entstehung eines orthodoxen Vasallenreiches in der abgelegenen Persis entsprechen, das die reine Lehre bewahrt, und aus dem dann ja wirklich ihre Wiederherstellung durch die Sassaniden hervorgegangen ist.» Immerhin mögen ähnliche Deutungen schon in jüngeren Awestatexten der Achämenidenzeit vorhanden gewesen sein.

VII, 8, 11), gehört nach der parsischen Theologie auch der «zehnhundertste Winter des Millenniums» Zarathuštras, an das sich die letzten zwei Jahrtausende der Weltgeschichte schließen. Von diesem Winter und seinen merkwürdigen Ereignissen erzählt uns Byt. II, 22 ff., ergänzt durch das auf den alten Spend Nask zurückgehende siebente Buch von Dk. in Kap. 8. Auch über die zwei letzten Millennien wird uns weiterhin in beiden Schriften erzählt, so daß vielleicht für beide eine gemeinsame ältere Quelle anzunehmen ist. Vom «zehnhundertsten Winter» erzählt uns jedenfalls Byt. II, 22 ff. ausführlicher als Dk. VII, 8 von den beiden letzten Jahrhunderten des Millenniums Zarathuštras. Zweifellos gibt uns Byt. viele zeitgeschichtliche Vorstellungen und Gedanken, aber sie sind doch nur Firnis, der sich leicht abklopfen läßt und ohne Schwierigkeit das alte Gut erkennen läßt. Zu diesem gehört auch der «zehnhundertste Winter» des Millenniums des Propheten mit den die neue kommende Heilszeit einleitenden großen Nöten, die das Volk Ahura Mazdahs und seine Religion treffen. «Dieser Winter, der die alte Zeit abschließt, ist die böseste Periode» (2, 24). Sie besteht einmal in dem Einfall eines fremden, weitabwohnenden Volkes[1], «dessen Ursprung dunkel ist» (II, 25), und das den Namen des *daēva Aēšma* (Raserei) erhält; es sind «Teufel mit zerzaustem Haar», wie sie immer wieder heißen. «Durch Zauberei stürzen sie in diese Länder Irans . . . sie verbrennen und schädigen viele Dinge; und das Haus des Hauseigentümers, das Land des Landmannes, Wohlfahrt, Adel, Herrschaft, Religion, Wahrheit, Annehmlichkeit, Sicherheit, Genuß . . . erleben Vernichtung, und die entsetzlichste Zerstörung und Verwirrung wird sich bemerkbar machen. Und was ein großer Distrikt war, wird eine Stadt werden; das, was eine große Stadt ist, ein Dorf; das, was ein großes Dorf ist, eine Familie; und was eine große Familie ist, eine einzelne Schwelle» (26 f.).

---

[1] «Aus der Richtung von Osten» mag junge Erklärung sein, weil man den Feind in den Türken sah. Einschub bzw. zeitgeschichtliche junge Deutungen sind auch die Stellen, die von den namentlich genannten Völkern reden oder von Völkern, die ohne Schwierigkeit gedeutet werden können.

Aber der feindliche Einfall und die Verwüstung des Landes ist nicht das traurigste, weit schlimmer ist noch der sittliche, soziale und religiöse Verfall des Volkes: «zu jener Zeit . . . werden alle Menschen Betrüger werden, große Freunde schlagen sich zu verschiedenen Parteien; und Achtung und Liebe, Hoffnung (?) und Rücksichtnahme auf die Seele werden aus der Welt weggehen; die Liebe zum Vater wird vom Sohn weggehen und die [Liebe] zum Bruder von seinem Bruder; der Schwiegersohn wird ein Bettler seines Schwiegervaters, und die Mutter wird verjagt und vertrieben von der Tochter» (II 30, vgl. Dk. VII, 8, 15 f.). . . . «Man hat keine Dankbarkeit und Achtung für Brot und Salz und keine Liebe zur Heimat. Und in jener schlimmen Zeit hat ein Grenzstein die größte Mißachtung, sobald er das Eigentum eines geduldigen Mannes von Religion ist» (II, 32 f.), denn gerechtes Gericht findet nicht mehr statt (II, 39). Die sozialen Gegensätze haben sich verkehrt, «die niederen Stände heiraten die Töchter von Adligen, Großen und Priestern, und die Adligen, Großen und Priester geraten in Armut und Hörigkeit. Das Unglück der gewöhnlichen Leute wird Größe und Ansehen erreichen, und der hilflose und gewöhnliche Mann wird zum ersten Platz und zur Ehre kommen» (II, 38 f.). «Die geringsten Sklaven stolzieren einher mit dem Ansehen der Adligen» (II, 36). Unter diesen Umständen leidet naturgemäß auch der Glaube. Und die Ausübung der religiösen Pflichten und die Befolgung der Gebote Gottes; Verführung zum Abfall vom Glauben zeigt sich allenthalben (II, 33—37, 44 ff.). Scheußliche geschlechtliche Laster kommen auf (II, 52). Zu den Erscheinungen des «zehntausendsten Winters» des Milleniums Zarathuštras gehören aber auch merkwürdige und schreckliche Ereignisse in der Natur. «Die Sonne und die Dunkelheit geben Anzeichen, und der Mond wird offenbar in verschiedenen Farben, Erdbeben dazu werden zahlreich, und der Wind wird heftiger, in der Welt treten Mangel, Not und Kummer immer mehr in die Erscheinung» (III, 4). «In jener verwirrenden Zeit wird die Nacht heller, und das Jahr, der Monat und der Tag werden ein Drittel abnehmen, die Erde . . . erhebt sich, und Leiden, Tod und Armut werden sehr hart in

der Welt» (II, 53). «Die Sonne wird immer unsichtbarer und fleckiger; Jahr, Monat und Tage sind kürzer» (II, 31). «Eine dunkle Wolke macht den ganzen Himmel zur Nacht, und der heiße Wind und der kalte Wind kommen heran und vertreiben Frucht und Kornsaat, selbst den Regen zu der ihm eignen Zeit; und es regnet nicht, und das, was regnet, regnet auch mehr schädliche Kreaturen als Wasser; und das Wasser der Flüsse und Quellen wird schwinden, und es wird kein Zunehmen sein. Und das Lasttier und Rind und Schaf gebären mühevoller und schwerfälliger, und erwecken weniger Fruchtbarkeit; und ihr Haar ist grober und [ihre] Haut dünner; die Milch nimmt nicht zu und hat wenig Rahm; die Kraft des Arbeitsrindes ist weniger, und die Behendigkeit des raschen Pferdes ist weniger, und es gewinnt weniger in einem Rennen» (II, 42 f.). «Immer unfruchtbarer wird die Erde . . . und die Ernte wird die Saat nicht einbringen, so daß von der Ernte der Kornfelder in zehn Fällen sieben dahin schwinden und drei wachsen werden, und die, welche wachsen, werden nicht reifen; und die Vegetation, Bäume und Sträucher werden dahin schwinden, und so jemand hundert [von ihnen sich] nehmen wird, so werden neunzig von ihnen dahin schwinden und zehn werden wachsen, und die, welche wachsen, haben nicht Lust noch Duft. Und die Menschen werden kleiner geboren, und ihre Geschicklichkeit und Kraft sind weniger» (II, 31 f.). Diese furchtbaren Naturereignisse sind wohl identisch mit der nach Theopomp bei Plutarch a. a. O., C. 47 in «einer bestimmten Zeit», d. h. der letzten, von Ahriman herbeigeführten Pest und Hungersnot. Und all das Elend dieses «zehnhundertsten Winters» sind die iniquitates saeculi[1] huius extremi, von denen nach Lactanz divinae institutiones VII, 18, 2 f. (geschrieben vor 311) die pseudohystaspische, vielleicht mit der awestischen Grundlage des Vohuman Yast[2] identische Apokalypse redet[3]. Und das extremum saeculum ist das Millennium Zarathuštras, seine iniquitates

[1] S. über sie SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes, 4. Aufl., 1909, III, 592 ff.

[2] S. o. S. 127 f.

[3] Es ist daher nicht angebracht, bei Byt. an christliche Beeinflussung zu denken, wie SOEDERBLOM, a. a. O., S. 303.

finden ihr Ende mit dem Beginn des Millenniums *Hušedar*'s, des ersten *Saošyant*'s und ersten Sohnes des Propheten. Nicht ganz klar wird aber, auf welche Weise den iniquitates saeculi huius extremi ein Ende gemacht wird. Sicher ist die Vorstellung der Besiegung «der Teufel mit dem zerzausten Haar» durch ein Heer aus Hindus und Baktrier, das ein aus königlichem Geblüt geborener Prinz Vahram gesammelt hat (III, 14 ff.), sekundär.[1] Der Endkampf und die Vernichtung der «Teufel mit zerzaustem Haar» muß ursprünglich übernatürlicher Art gewesen sein. Wie diesen «Teufeln» Angra Mainyu zu Hilfe kommt, wohl mit seinen Dämonen, so sendet Ahura Mazdah ihnen entgegen seine Engel, «*Mithra* von den ausgedehnten Viehweiden, *Sroš* den Kraftvollen, *Rašn* den Gerechten, *Vahrâm*[2] den Mächtigen, *Astad* den Siegreichen» (III, 31 f.). Wie der Kampf im einzelnen ausgeht, erfahren wir nicht; den Hauptstoß scheint *Mithra* auszuführen zu haben, so daß Angra Mainyu mit seinen «Mißgeburten und böser Brut zurück zur dunkelsten Hölle flieht» (III, 35). Von diesem Kampf der Geister wird auch Bd. 30, 29 berichtet, jeder «Erzengel» (*Ameša Spenta*[3]) greift seinen Widerpart an: «Alsdann schlägt Ahura-Mazdah den Angra Mainyu, *Vohu Manah* den *Aku Manah* (bösen Sinn), *Aša Vahista* den *Indra* (den altiranisch-indischen Sturmgott), *Chšathra* den *Çarva* (indisch *Saurva*), *Spenta Armatai* den *Tarômaiti* (ὕβρις), *Harvatat* den *Tauru* (Krankheit), *Amertatat* den *Zairi* (das Alter) und *Sroš* den *Aēšma* (Raserei)». Die «Teufel mit zerzaustem Haar», jene fremden Eroberer, werden dann wohl vom Engel *Vahram* so vernichtend geschlagen, «daß tausend Frauen danach nur einen Mann sehen und küssen können» (III, 22) und «daß keiner von den Schlechten aus diesem Millennium in jenes hineingehen kann».[4] Die Rolle, die in den ganzen Kämpfen der erste *Saošyant Hušedar* spielt, ist nicht recht klar. Vielleicht betet er während des Streites zu Gott, und auf seinen Befehl «steht die Sonne mit dem schnellen Pferde

---

[1] Das Ursprüngliche ist jetzt arg verdunkelt und entstellt, aus dem Zusammenhang gerissen und verstellt.

[2] Aus dem später der oben genannte Prinz wurde.

[3] S. o. S. 84 f.

[4] Wohl aus dem *Hušēdar's* in das *Hušedar-māh's*.

still zehn Tage und Nächte», bis die Feinde geschlagen sind (III, 46).[1] Dazu würde Dk. VII, 8, 58 passen, wonach die Sonne zehn Tage stille steht, wenn *Hušedar* 30 Jahre alt ist, d. h. wenn sein Millennium anbricht. Nach MKh. II, 95 ist die Aufgabe jeder der drei Söhne Zarathuštras eine kriegerische und eine gesetzgeberische: «Er ordnet wieder alle Dinge der Welt und vernichtet völlig die, welche Versprechen brechen, und die Götzendiener, die im Reiche sind». «Und wenn sich alles dieses ereignet[2], verharren die Menschen der Welt bei der guten Religion des Mazdaismus» (Byt. III, 45f.). Dann erst scheint auch das einzutreten, wovon III, 24 ff. reden: auf Befehl und Anleitung des Engels *Neryosang*[3] wird das heilige Feuer wieder angezündet, und werden die ausgesetzten religiösen Gebräuche wieder gehandhabt. Im jetzigen Text erhält *Pešyotanu*, König Vistāsps unsterblicher Sohn, mit seinen Schülern den Auftrag[4], aber er ist wohl eine Parallelfigur zu *Hušedar*, der eben der Reformator des zweiten Millenniums ist. Näheres über dieses Millennium *Hušedar's* ersehen wir noch aus Dk. VII, 9[5]: Ein dreifacher wolkenloser Frühling wirkt wunderbar auf die Vegetation, so daß Überfluß und Armut sich ausgleichen. Das Verwandtschaftsgefühl wird aufs äußerste gestärkt, die Weisheit der Religion nimmt zu (Vers 2). Mitten im fünften Jahrhundert, während alles vollkommen zu sein scheint, tritt plötzlich der Zauberer *Markus*[6] während sieben Jahre auf und schickt einen vier Jahre dauernden furchtbaren Winter[7], durch den die meisten Menschen und Tiere zu-

[1] Diese Beziehung des Stillstands der Sonne zur Schlacht fehlt jetzt im Text ganz, ist aber wohl als ursprünglich anzunehmen, vgl. Josua 10.

[2] Nicht nur das Sonnenwunder, wie der Zusammenhang jetzt meint, sondern die ganze Besiegung der Feinde.

[3] Da *Nairyō-sanha* speziell der Götterbote ist (vgl. V. 19, 34), wird *Sroš* hier Einschub sein.

[4] Vgl. auch Dd. 37, 36. Nach Dk. VII, 8, 47 muß er auch die fremden Eroberer, «auch die türkischen Teufel mit zerzaustem Haar» vernichten.

[5] Die Sätze geben im Original den Inhalt an und müssen sinngemäß ergänzt werden.

[6] Wohl von hebr. *malkoš*, dem «Herbstregen», abzuleiten.

[7] Eine persische Paraphrase von Byt. beschreibt die Zeit des Markus also: «Wenn 300 Jahre von der Zeit *Hušedar's* herum sind,

grunde gehen, bis der Zauberer selbst von *Dahman Afrin*, einem Engel, getötet wird (Vers 3). Der Winter, den Dk. mitten in das zweitletzte Millennium der Weltgeschichte verlegt, ist der Großwinter, von dem einst in grauer Vorzeit die in der tartarischen Steppe nördlich des Hindukusch wohnenden arischen Stämme erzählten, von dem sie einmal in der Zukunft eine fast völlige Vernichtung der Menschen und Tierwelt erwarteten.[1] Auch das Awesta erzählte von ihm bei König Yima, ihm sagte Ahura Mazdah voraus:

> «O schöner Yima, Vivahvantsproß!
> Über die böse stoffliche Menschheit sollen die Winter kommen, und infolgedessen der strenge verderbliche Winterfrost; über die böse stoffliche Menschheit sollen die Winter kommen, infolgedessen zunächst das Gewölk Schneemassen herschneien wird von den höchsten Bergen her bis zu Tiefen, wie sie die *Aredvi*[2] hat. Und nur ein Drittel des Getiers, o Yima, wird alsdann mit dem Leben davon kommen von allem, was an den furchtbarsten der Stätten ist, und was auf den Höhen der Berge ist, und was in den Tälern der Flüsse in festen Gebäuden sich befindet. Vor dem Winter pflegte dieses Land Grasweide zu tragen; darauf soll dann bei der Schneeschmelze Wasser in Massen fließen, und unbetreten für die stoffliche Welt wird es hier erscheinen, o Yima, wo jetzt der Tritt des Schafviehs zu sehen ist» (V. 2, 22—24).

Auch von der *Vara*, der Burg oder Hürde, die Yima dann auf Ahura Mazdahs Befehl anfertigte, mit Samen

---

kommt die Periode des *Malkos* heran; und der Winter des *Malkos* ist so, daß infolge der Kälte und des Schnees, welcher eintritt, von 1000 Menschen in der Welt nur einer übrig bleiben wird, und die Bäume und Sträucher werden alle vertrocknen, und die Vierfüßler, ob sie laufen, gehen, springen oder grasen, werden alle gänzlich sterben», vgl. SBE. XVIII, S. 109, Anm. 2; vgl. auch Dd. 37, 94. Vom Ende des Zauberers erzählen allerdings diese letztgenannten Quellen nichts, aber der Zauberer ist natürlich nicht ursprünglich.

[1] S. Axel Olrik, Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang, 1922, S. 331 ff. Es ist ein Winter, wie ihn die Edda im Wafthrudnirlied 44 f., schildert, auch ein richtiger Fimbulwinter, der dem Menschengeschlecht bis auf wenige ein Ende bereitet. S. auch oben S. 92.

[2] Weibliche Gottheit.

von Menschen, Tieren und Pflanzen anfüllte (25 ff.), redet kurz Dk. (Vers 4): «das Öffnen der von Yima gemachten Hürde, das Kommen von Menschen und Tieren daraus, und das vollständige Zunehmen der Menschen und Tiere wieder, anhebend besonders von ihnen»[1]. Die gewissermaßen neuentstandene Menschheit mindert auf *Aša-Vahištō's* Rat das Viehschlachten und nährt sich nur von der überreichen Milch, so daß schon am Ende des fünften Jahrhunderts zwei Drittel der Menschheit Fromme sind (Vers 5 ff.).

Im dritten und letzten Millennium, dem des *Hušedar-māh*'s, werden nach Byt. III, 52 f. «die Geschöpfe immer fortgeschrittener . . . und in der Heilkunde so gewandt und halten und bringen Arzeneikunst und Heilmittel so sehr in Gebrauch, daß, wenn sie offenbar am Sterben sind, sie doch nicht sterben, noch, wenn man sie verwundet oder mit dem Schwerte oder Messer schlägt, [es ihnen keinen Schaden tut]». Nach Dk. VII, 10, 2 ff. «erreicht die Zunahme der Milch des Viehs einen Höhepunkt . . ., so daß man melkt nur e i n e ausgewachsene Kuh für tausend Leute, und daß er bringt soviel Milch, als tausend Leute verlangen; auch mit der Schwäche des Hungers und Durstes ist es so . . ., daß durch nur einen Mundteil man für drei Nächte zufrieden gestellt wird, und wer immer eine Hammelskeule ißt, hat für sich Überfluß für drei Tage und Nächte» (2). Weiter finden statt: «Verminderung des Verfalls und Ausdehnung des Lebens, das Wachsen von Ergebenheit und Frieden, und Vervollkommnung der Freigebigkeit und des Genusses in der Welt» (3). Die Menschen sterben nur durch den Henker oder im Alter (7). «Wenn noch 53 Jahre jenes Millenniums von ihm übrig geblieben sind, sind die Süßigkeit und Fetthaltigkeit in der Milch und in den Vegetabilien so vollkommen, daß sie, in Anbetracht der Freiheit der Menschen, das Fleisch zu entbehren, sie das Essen des Fleisches lassen, und ihre Nahrung wird Milch und Vegetabilien. Wenn drei Jahre übrig geblieben sind, werden sie selbst das Milch-Trinken lassen, und ihre

[1] Ähnlich wird die Neubevölkerung der Erde, Dd. 37, 95 und in der genannten Paraphrase zu Byt. geschildert; sie ist «der Anfang des Millenniums von *Hušedar-māh.*»

Nahrung und ihr Trinken werden Wasser und Vegetabilien sein» (V. 8). Ähnlich schildert Bd. 30, 2 f. die Zustände des letzten Jahrtausends: «in dem Millennium *Hušedar-māh*'s wird die Eßlust so abnehmen, daß Menschen bleiben werden drei Tage und Nächte in Übersättigung durch einen einzigen Genuß einer geheiligten Speise. Dann werden sie von der Fleischnahrung ablassen und Vegetabilien und Milch essen, darnach enthalten sie sich der Milchnahrung und enthalten sich der vegetabilischen Nahrung und leben von Wasser; und zehn Jahre, bevor der *Saošyant* kommt, bleiben sie ohne Nahrung und sterben nicht» (vgl. Dd. 35, 3).

Noch unklarer als die Rolle, die *Hušedar* spielte, ist die seines Nachfolgers. Was das Stillstehen der Sonne auf zwanzig Tage soll, als *Hušedar-māh* dreißig Jahre alt ist (Dk. VII, 9, 21), sieht man nicht ein. Es ist wohl nur eine Nachbildung des Sonnenwunders bei *Hušedar*. Auch im gewaltigen Endkampf spielt *Hušedar-māh* keine Rolle. Nach Byt. III, 54 f. soll die Duldsamkeit gegen Irrlehren Angra Mainyu zum letzten Kampf aufgestachelt haben, davon weiß Dk. VII, 10, 10 nichts. Ich möchte eher glauben, daß in der ältesten Überlieferung die Empörung Angra Mainyus das neue und letzte Millennium eröffnet, vielleicht hervorgerufen durch die Wiedereinführung der zarathuštrischen Religion im zweiten Millennium, und daß erst durch die Besiegung des bösen Geistes die Menschen so vollkommen werden. Von der Empörung des Angra Mainyu zusammen mit *Āz* redet Bd. 30, 30. *Āz*, d. h. «Schlange», ist dasselbe Ungeheuer *Azi Dahāk*[1], das nach Byt. III, 55 ff. im Demawend schläft und von Angra Mainyu geweckt und seiner Fesseln entledigt wird. Nur ist das in dem früher vulkanischen Demawend gefesselte Ungeheuer, von dem man beim Beben des Berges ein Ausbrechen befürchtete, in der persischen Theologie zum bösen Geist der «Gier»

---

[1] Ursprünglich war *Ažay Dahāka*, «die Schlange mit den drei Mäulern und drei Häuptern» vom, Helden *Thraetaona* erschlagen worden (Y. 9, 8; Yt. 5, 33 ff.). Erst sehr junge theologische Reflexion ließ *Thraetaona* (= Fredun) die Schlange, die er nicht töten konnte, im Demawend binden (Bd. 29, 9), weil *Dahāka* mit der gefesselten Schlange (*ažay*) im Demawend gleich gesetzt wurde.

geworden, was *Āz* auch heißen kann.[1] Das Naturmotiv ist verlassen und eine Abstraktion an seine Stelle getreten. Vom Kampf gegen Angra Mainyu bzw. *Āz* und ihrer Besiegung erzählte man verschieden: Nach Bd. 30, 30 «kommt Ahura-Mazdah in die Welt, er selbst als Oberpriester (*Zota*), und *Sroš* als sein Ministrant (*Raspi*), und hält den heiligen Gürtel in seiner Hand (*Kusti*). Besiegt durch das Gürtelgebet, werden die Kräfte Angra Mainyus und *Āz*'s sehr ohnmächtig, und auf dem Weg, auf dem er in den Himmel eindrang, steigt er zurück in Finsternis und Dunkel». Nach Byt. III, 58 ff., Dk. VII, 10, 10, Bd. 29, 7. 8 wird *Azi Dahāk* von dem aus seinem Schlaf erweckten Helden *Keresuspa*, dem Sohne *Sama*'s, erschlagen.[2] «Dann wandert Verzweiflung und Unglück auf dieser Welt fort» (Byt. III, 61). Nach Byt. III, 52 f. kann es nur *Hušedar-māh* sein, der «den Unhold von Schlangen-Ursprung gänzlich vernichtet» und dadurch der Menschheit zu ihrem Fortschritt in medizinischen, das Sterben hindernden Kenntnissen verhilft. Wieder tritt auch neben diesen zweiten *Saošyant* Vistasps unsterblicher Sohn *Pešyotanu* als «Hoherpriester und Primas der Welt» (Byt. III, 52).

Mit dem Abschluß des dritten Millenniums hat die Weltgeschichte ihr Ende erreicht. Der *Saošyant Astvatereta* kann erscheinen. Unterstützt wird er nach Bd. 30, 17 von fünfzehn frommen Männern und ebensoviel Jungfrauen und nach Bd. 29, 5 ff. von daselbst namentlich aufgezählten unsterblichen Helden. «Dann macht *Saošyant* die Geschöpfe wieder rein, und die Auferstehung und das zukünftige Dasein beginnen» (Byt. III, 62). Seine Aufgabe ist eine doppelte, einmal die Auferweckung der Toten und (Mkh. 27, 63. 57, 7, Dd. 2, 10) sodann die Erneuerung der Welt.

Gerade die Auferstehung hat die persischen Theologen besonders beschäftigt, ihnen genügte nicht, daß die Seele

---

[1] Vgl. Axel Olrik, a. a. O. S. 345 ff. Im avest. sind *ažay* «Schlange» und *āzay* «Gier» verschieden.

[2] Zu *Keresaspa* s. Yt. 5; 37 ff., 19, 38 ff., 13, 61, aber nach der ältesten Überlieferung hat *Keresaspa* nicht *Dahāka* erschlagen, auch nicht Yt. 13, 61; allerdings scheint der 14. Fargard des Sūdkar Nask (SBE. vol. 18, S. 37), den Kampf erwähnt zu haben.

schon mit dem Tod ihr endgültiges Geschick im Himmel oder Hölle erlangt hatte. Auch der Leib mußte auferstehen. «In der Offenbarung[1] ist gesagt, daß jeder tote Körper auferweckt wird, beide des Frommen und des Schlechten» (Dd. 75, 4, Bd. 30, 7). Näheres schildert B. 30, 4—6, zweifellos in Benutzung eines sehr alten Awestatextes: «Zarathuštra fragte Ahura-Mazdah also: Woraus wird ein Leib wiederhergestellt, den der Wind entführt und das Wasser verschlungen hat, und wie wird die Auferstehung geschehen? Ahura antwortete also: Wenn, der Himmel sich erhob aus dem Stoff des Rubins[2], ohne Säulen durch mich auf geistiger Stütze des weit eingeschlossenen Lichts; wenn durch mich die Erde sich erhob, welche das materielle Leben trug, und keiner ist sonst da, der die Weltschöpfung erhält; wenn durch mich Sonne und Mond und Sterne am Firmament in leuchtenden Körpern geführt werden; wenn durch mich das Getreide geschaffen wurde, so daß es, in die Erde ausgestreut, wieder wuchs und mit Wachstum zurückkehrte; wenn durch mich Farbe von verschiedenen Arten in den Pflanzen geschaffen wurde; wenn durch mich in den Pflanzen und andern Dingen Feuer ohne Verbrennung geschaffen wurde[3]; wenn durch mich ein Sohn im Schoß einer Mutter geschaffen und gebildet und im einzelnen der Bau von Haut, Nägeln, Blut, Füßen, Augen, Ohren und andern Dingen hervorgebracht wurde; wenn durch mich dem Wasser Füße geschaffen wurden, so daß es wegfließt; und die Wolke geschaffen wurde, welche das Wasser der Welt bringt und regnet da, wo es ihre Absicht ist; wenn durch mich die Luft geschaffen wurde, welche augenscheinlich trägt durch die Gewalt des Windes das Unterste nach oben, gemäß ihrem Willen, und keiner kann sie mit der ausgestreckten Hand ergreifen; wenn ein jedes von [alle] dem von mir geschaffen wurde, war dabei [nicht] mehr Schwierigkeit als die Auferstehung zu veranlassen? denn bei der Auferstehung ist eine Hilfe für mich, daß sie (die Körper) schon vorhanden sind; aber als sie gebildet wurden, da war nicht da, was das Zu-

---

[1] Awesta.
[2] «Der Himmel ist gemacht aus dem Stoff des Rubins» MKh. 9, 7.
[3] S. dazu Bd. 17, 1. 2.

künftige aus dem Vergangenen hätte bilden können. Merke darauf, wenn das, was nicht war, hergestellt wurde, warum ist es nicht möglich, wieder herzustellen das, was war? Denn zu jener Zeit wird man fordern das Gebein vom Geist der Erde, das Blut vom Wasser, das Haar von den Pflanzen und das Leben vom Feuer, weil sie ihnen bei der ursprünglichen Schöpfung zugesprochen wurden.»

Das Alter dieses Textes erhellt schon daraus, daß Ahura-Mazdah ganz allein die Auferweckung vornimmt; er unterscheidet sich wesentlich von der Fortsetzung (V. 7—9), in der die Toten vom *Saošyant* erweckt werden: «Zuerst werden die Gebeine des *Gayomart* auferweckt, dann diejenigen von *Mašya* und *Mašyoi*[1], dann die der übrigen Menschen; in den 57 Jahren des *Saošyant*'s[2] wird man alle Toten herstellen; und alle Menschen stehen auf; wo immer ein Frommer und wo immer ein Schlechter ist, jede menschliche Kreatur, sie stehen auf von dem Platz, wo sein Leben schied. Dann, wenn alle stofflichen Lebewesen wieder ihre Körper und Formen annehmen, dann wird man sie [für] eine einzelne Klasse bestimmen.[3] Von dem Licht, das die Sonne begleitet, wird eine Hälfte für *Gayomart* sein, und eine Hälfte wird Erleuchtung unter den Rest der Menschen bringen, so daß die Seele und der Körper werden wissen, daß das mein Vater ist, und dies ist meine Mutter, und dies ist mein Bruder, und dies ist mein Weib, und dies sind einige meiner nächsten Verwandten.»

Ein interessanter Torso ist uns Bd. 30, 25 f. erhalten, indem er uns zeigt, wie der *Saošyant* die Auferweckung der Toten durch eine Opferzeremonie und das Einflößen des *Hūš*[4], dessen Trinken Unsterblichkeit verleiht, bewirken: «*Saošyant* mit seinen Genossen vollzieht ein *Yazisn* (Zeremonie) für die Herstellung des Toten, sie schlachten das Rind *Hadhayos* bei diesem *Yazisn*; aus dem Fett jenes Rindes und dem weißen *Hom* stellen sie *Hūš* her und geben ihn allen Menschen, und alle Menschen werden

---

[1] Des ersten Menschenpaares.
[2] Was das 57. Jahr soll, ist mir unklar.
[3] Wohl alle Klassenunterschiede hören auf.
[4] S. o. S. 97.

unsterblich für immer und ewig. Dies wird dazu gesagt, daß, wer immer das Maß eines Mannes gehabt hat, den werden sie im Alter von 40 Jahren herstellen; die, welche klein gestorben sind, werden sie mit einem Alter von 15 Jahren herstellen; und sie geben jedem sein Weib und zeigen ihm seine mit dem Weib [erzeugten] Kinder; sie werden tun wie jetzt in der Welt, nur gibt es kein Zeugen von Kindern.»

Die Vorstellung, die Bd. 30, 4—6. 7—9. 25 f. von der Auferstehung geben, ist grob sinnlich. Aber daneben ging doch eine mehr vergeistigte Vorstellung von der Auferstehung, so wenn Dd. 35, 1 die Frage aufwirft, ob es einmal überhaupt keine körperliche Existenzen mehr gibt. Die Frage wird verneint, aber die Vorbereitung der Lebenden für die Auferstehung dahin erklärt, daß «die körperlichen Wesen nahe der Zeit der Erneuerung aufhören zu essen, und die Nackkommen, die von ihnen geboren werden, sind solche eines Unsterblichen, denn sie besitzen dauerhafte und blutleere Körper» (V. 3). Hier ist eigentlich für die das Ende erlebenden Frommen schon ein vergeistigter Leib vorausgesetzt, in den sich der stoffliche durch die Lebensweise verwandelt hat. Aber auch der Auferstehungsleib der Verstorbenen scheint vielfach rein geistig verstanden worden zu sein. Sd. 87 schreibt vor, daß für die Seele eines Verstorbenen ein Anzug gestiftet wird. «Und es ist notwendig, daß der Anzug sei neu und von gleicher Beschaffenheit.» Und weil die Seelen im Jenseits ein Kleid bekommen, das dem entspricht, das man ihnen ins Grab mitgab, muß man nur das schönste ihnen mitgeben. Aber das Himmelskleid der Seele kann nichts anders sein als der Himmelsleib[1], ein doch schon geistig gedachter Leib. Darum ist nach Bd. 30, 28 der, welcher hier auf Erden nicht seinen gottesdienstlichen Verpflichtungen und Verrichtungen nachgekommen ist und keine Kleider als fromme Gabe gestiftet hat, «dort nackt; aber

---

[1] R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 147, 167, die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl., 1920, S. 197 f., in Anschluß an Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tod, in Protestantische Jahrbücher 18 (1892), S. 576 f., s. auch Bousset, Himmelsreise der Seele, im Archiv für Religionswissenschaft IV, S. 237 f.), Religion, S. 319.

vollzieht er den Gottesdienst Ahura-Mazdahs, so verschaffen ihm die himmlischen Engel den Gebrauch seiner Kleidung». Doch die Vorstellung vom Himmelsleib als einem Kleide war sicher nicht das Dogma der persischen Kirche, sonst hätte sie sich nicht in ihren Seitenzweigen des Mandäismus und Manichäismus erhalten; sie paßt nicht zur späteren offiziellen Sitte, die Leichen auszusetzen. Aber diese Sitte war nicht immer offiziell. Noch aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert wird uns bezeugt, daß die Perser ihre Toten in Gewänder hüllten und mit ihnen begruben.[1]

Anschließend an die Auferweckung der Toten findet das Gericht statt, es hängt mit ihr aufs engste zusammen. Man hat es deshalb auch nicht fallen gelassen, obwohl es schon die Seele traf, nachdem sie den Leib verlassen hat. Aber damals war es ein individuelles Gericht, jetzt ist es ein universales, ein Weltgericht. Wo es stattfindet, wird nicht gesagt; von der «Brücke des Scheiders» ist keine Rede mehr, sie gehört ganz zum Individualgericht.[2] Ausführlicher reden von dem auf die Auferstehung folgenden Weltgericht nur Bd. 30, 27: «Daran geben *Saošyant* [und seine Gefährten] auf Befehl des Schöpfers Ahura-Mazdah jedem Menschen die Belohnung und Vergeltung, die seinem Leben folgen. Das ist eben das rechtschaffene Sein, von dem gesagt wird: sie führe zum Paradies (*vahist*), und der Himmel (*Garodman*) Ahura-Mazdahs nimmt den Leib auf, wie er selbst begehrt; mit dieser Unterstützung wird es immer und ewig vorwärts gehen» und 30, 10 bis 16[3]: «Dann ist die Versammlung von *Sadvastaran*[4], wo alle Menschengeschlechter stehen werden zu dieser Zeit; in jener Versammlung sieht ein jeder seine eigenen guten Taten und seine eigenen bösen Taten, und dann wird in jener Versammlung ein schlechter Mann so offenkundig wie ein weißes Schaf unter jenen, welche schwarz sind. In jener Versammlung, wo immer ein rechtschaffener Mann ein Freund eines Schlechten in der Welt war, wird der Schlechte sich beklagen über den,

---

[1] Dioskorides, Anthol. Pal. VII, 162 f., s. auch u. S. 151.
[2] S. o. S. 98. 111 ff. 121 ff.
[3] Die Verse schließen sich völlig an das Vorhergehende an.
[4] Was das heißt, ist ganz unklar.

der rechtschaffen ist, also: ‘Warum hat er mich nicht, als er in der Welt war, bekannt gemacht mit den guten Taten, die er selbst ausübte?’ Wenn er, der rechtschaffen war, ihn nicht unterwies, dann ist es notwendig für ihn, demgemäß Beschämung in der Versammlung zu erleiden. Dann wird man den rechtschaffenen Mann abseits von dem Schlechten setzen; dann ist der Rechtschaffene für den Himmel, und man wird den Schlechten zurück in die Hölle werfen. Drei Tage und Nächte wird man körperlich Bestrafung in der Hölle verhängen, und dann erblickt er körperlich jener drei Tage Glück im Himmel. Wie es heißt, an jenem Tag, wenn der Rechtschaffene von dem Schlechten getrennt wird, stürzen die Tränen eines jeglichen darüber auf seine Füße. Wenn man dann einen Vater besonders von seiner Gattin stellt, einen Bruder von seinem Bruder und einen Freund von seinem Freund, so leiden sie, ein jeder für seine eignen Taten, und es weinen der Rechtschaffene für den Schlechten und der Schlechte für sich selbst; denn da mag ein Vater sein, der rechtschaffen ist, und ein Sohn schlecht, und da mag ein Bruder sein, der rechtschaffen ist, und einer schlecht. Jene, für deren besondere Taten es bestimmt ist, so wie *Dahāk*[1] und *Frašiyao* der Turanier[2] und andere dieser Art, werden als Todsünder Strafe erdulden, wie kein anderer Mensch sie erduldet. Man nennt es die Strafe der drei Nächte.»

Die Strafe der Gottlosen besteht also einmal darin, daß sie jetzt in der Hölle auch körperlich Strafe erleiden, was vor der Auferstehung nicht möglich war, sodann daß sie aus der Hölle das Glück, das die Frommen im Himmel genießen, sehen; das dauert alles drei Nächte, das ist «die Strafe der drei Nächte»[3], von der auch Dd. 14, 6. 8, MKh. 21, 10 die Rede ist. Die besondere Strafe, die *Dahāk* und seinesgleichen trifft, besteht wohl nach dem Pehlevi Vend. VII (136) darin, daß sie wie die unbußfertigen Sünder am Auferstehungs- und Gerichts-

---

[1] S. o. S. 136.

[2] Sagenhafter turanischer König, s. Y. 11, 7; Yt. 9, 18. 22. 19, 56 ff. u. a.

[3] Der Ausdruck bezieht sich also auf das ganze Vorhergehende und nicht auf die Strafe, die Dahak und Genossen trifft.

tag aus der Hölle geschleppt, dreimal für jede Todsünde enthauptet und dann für drei Nächte in die Hölle zurückgestoßen werden.

Jedenfalls ist für den spätpersischen Glauben, der sich darin von dem der Gatha's und des Awesta unterscheidet, die Ewigkeit der Höllenstrafe nicht mehr vorhanden (Dd. 32, 10. 75, 3 ff., MKh. 2, 193), «die drei Nächte» sind ihr Abschluß. Der Dualismus der parsischen Religion wird wenigstens für die Zukunft überwunden, Ahura-Mazdah muß Sieger bleiben und Angra Mainyu vernichtet werden. Die Hölle hat ein Ende, der Himmel bleibt. Da aber dieser Welt das Unvollkommene, das Vergängliche, ja das Schlechte anhaftet, muß es zu einer Erneuerung kommen. So gehört zur Auferstehung die «Erneuerung» der Welt (Dd. 2, 8. 10. 15; 4, 5; 7, 2. 31; 10. 16; MKh. 21, 23. 26; 27, 17 u. ö.) Das geht soweit, daß sogar von der «Erneuerung des besten Seins», d. h. des Himmels geredet wird (Dd. 1, 3). Man erwartet also eine neue Erde und einen neuen Himmel. Wie die Auferstehung geht auch die «Erneuerung» auf den *Saošyant* zurück, der hierin von Genossen unterstützt wird (Dd. 2, 10. 13). Zu denen, «die die Erneuerung hervorbringen», die «dem *Saošyant* zur Hilfe kommen», gehören «fünfzehn Männer und fünfzehn Jungfrauen», von denen geschrieben steht, daß sie leben» (Bd. 30, 17, vgl. 29, 5. 6); d. h. unsterblich sind. Die «Erneuerung» wird bewirkt durch das flüssige Metall. Schon im Awesta war die Vorstellung der Gatha's von dem prüfenden Metall stark zurückgetreten[1]; nun ist sie ganz geschwunden, das Metall läutert und erneuert nur, nicht nur die aufgeweckten Leiber, denen doch immerhin noch Irdisches anhaftet[2], sondern auch die Erde. Die alte mythische Vorstellung vom Weltende durch Feuer, wie sie in der Heimat Zarathuštras zu Hause gewesen war und sich im Volksglauben durch die Jahrhunderte erhalten hatte[3], hielt ihren

---

[1] S. o. S. 104.

[2] Daß die auferweckten Leiber geläutert werden müssen, wird von den Gelehrten nicht beachtet. Der Glaube an den himmlischen Auferstehungsleib war immerhin etwas Peripherisches, s. o. S 140.

[3] S. o. S. 92. Daß der Gedanke vom Weltbrand am Ende der Tage sehr früh in die parsische Religion Eingang gefunden hat, be-

Einzug in die parsische Religion. Allerdings entbehrt die neue Vorstellung vom Weltenbrand jetzt ganz des naturmythischen Zuges, der ihr einst anhaftete. Hervorgerufen wird er durch den herabfallenden Stern oder Meteor *Gočihar*[1]: «Wenn *Gočihar* fällt in der Himmelsphäre von einem Mondstrahl auf die Erde, dann wird die Not der Erde so wie die eines Schafes, wenn ein Wolf über es fällt. Darnach schmelzen das Feuer und der Kranz (des *Gočihar*?) das Metall des *Šatvairo*[2] in den Hügeln, und es wird auf dieser Erde wie ein Strom sein» (Bd. 30, 18 f.). Selbst auf das Innere der Erde, auf die Hölle erstreckt sich der Brand, Angra Mainyu vernichtend: «*Gočihar* verbrennt die Schlange[3] in dem geschmolzenen Metall, und der Gestank und die Unreinheit, die in der Hölle sind, werden in dem Metall verbrannt, und sie wird ganz rein. Er (Ahura-Mazdah) steckt die Höhle, in die Angra Mainyu floh, in jenes Metall[4]; er bringt das Land der Hölle zurück dem Glück der Welt; die Erneuerung im Weltall hebt an nach seinem Willen, und die Welt ist unsterblich für immer und ewig» (Bd. 30, 31 f.). Eigenartig ist auch die Gestaltung, die die Erde durch die Erneuerung erhält, daß sie wird «eine eislose Fläche ohne Unebenheiten; selbst den Berg, dessen Gipfel die *Činvat*-Brücke trägt, drückt man nieder, und er existiert nicht mehr» (Bd. 30, 33); denn Kälte und Eis sowie Berge sind das Werk Angra Mainyus. Damit stimmt,

---

weist vor allem seine Übernahme durch das nachexilische Judentum. Daß er nicht erst in später nachchristlicher Zeit Eingang fand, zeigt Justins Apologie, I. 20, 1, wonach Hystaspes, d. h. die parsischen Apokalypsen lehrten γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρός. Für ausgeschlossen halte ich, daß die Gedanken vom Weltbrand in der parsischen Theologie aus dem Indischen übernommen sind (so Olrik, a. a. O., 368 ff.), da hier das Weltende als Naturmotiv den Sonnenbrand hat und nicht den Metallstrom des Vulkans.

[1] So gewöhnlich gedeutet; nach E. Meyer, Ursprung, S. 86 «ein fiktiver Planet, der die Verfinsterung von Sonne und Mond verursacht».

[2] Engel des Metalls.

[3] Azi-Dahāka, s. o. S. 136.

[4] Wie es zu erklären ist, wenn nach Plutarch 47 Ahriman durch Pest und Hungersnot, die er selbst geschickt hat, zugrunde geht, ist unverständlich. Hier liegt wohl eine andere Überlieferung vor. Wieder eine andere bot das awestische Fragment, s. o. S. 105.

wenn nach Plutarch a. a. O. C. 47 die Erde nach dem Ende Ahrimans «eben und gleich wird», indem Plutarch dann weiter hinzufügt, ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι. Damit meint er die Vollendung des Reiches Ahura-Mazdahs. Damit es dazu kommt, müssen auch die auferweckten Leiber der Menschen durch das Metall geläutert werden. Nach der «Erneuerung» der Erde «werden alle Menschen in das geschmolzene Metall gehen und rein werden; wenn einer rechtschaffen ist, dann scheint es ihm, wie als ob er beständig in warmer Milch ginge; wer aber schlecht ist, dann scheint es ihm derart, als wenn er in der Welt ständig in geschmolzenem Metall ginge» (Bd. 30, 20). Nach dieser körperlichen Läuterung beginnt erst «Gottes Reich». Freilich der Ausdruck «Gottes Reich» findet sich, soweit ich sehe, nicht mehr in der späteren Literatur. Schon im jüngeren Awesta war *Chšathra* sehr zurückgetreten und eine abgegriffene Münze geworden[1], Himmel und Paradies sind jetzt ganz an seine Stelle getreten. Das «Reich Gottes» ist zur Kirche geworden, auch im Jenseits, in der neuen Welt, eine ecclesia triumphans, die die Völker aller Zungen zur Einigkeit des Glaubens umfaßt. Das zeigt nicht nur die eben genannte Stelle aus Plutarch, sondern auch der Torso eines vielleicht älteren (Awesta?-)Textes in Bd. 30, 21—24 a: «Das nach werden mit der größten Liebe alle Menschen zusammenkommen; Vater und Sohn und Bruder und Freund fragen einander also: 'Wo bist du so viele Jahre gewesen, und was war der Richterspruch über deine Seele? Bist du rechtschaffen gewesen oder schlecht'? Zuerst sieht die Seele den Leib, sie fragt ihn mit solchen Worten. Alle Menschen werden einstimmig das hohe Lob Ahura-Mazdahs und der *Ameša-Spenta* anstimmen. Ahura-Mazdah vollendet zu dieser Zeit sein Werk, und die Geschöpfe werden so, daß an ihnen kein Werk mehr zu tun ist.»[2]

[1] S. o. S. 91.

[2] Der Schluß von V. 24 ist redaktionell. Bd. 30 ist aus den verschiedensten Stücken zusammengesetzt. Ich habe versucht, sie zu entwirren und zu ordnen.

Die die parsische Eschatologie beherrschenden Gedanken sind die des Gerichts und der sich durchsetzenden Herrschaft Gottes über die Welt des Bösen. Den Gedanken des Gerichts hat zweifellos Zarathuštra selbst geprägt in seinem Glauben an Gottes Allmacht, die sich auch über dem Bösen und Schlechten als eine sittliche Macht erweisen muß. In seinem Kampf für Mazdah Ahura und *Aša* gegen die *daēva*'s und die *drug* war ihm die Gewißheit geworden, daß Gott selbst als Richter in der Welt Lauf eingreifen müsse, um die Gläubigen zu belohnen und die Ungläubigen zu bestrafen. Und zwar muß dieses Gericht entsprechend der göttlichen Allmacht sich bald einstellen. Das Gericht ergeht für ihn nur über die lebende Menschheit und zwar wohl nur die iranische, die allein für die Vorstellungswelt des Propheten in Betracht kam. Mit dem Schlußgericht setzt sich Gottes Reich endgültig durch. Dieses Reich Gottes, das ihm nicht mit dem Paradies identisch ist, wurde in erster Linie gedacht als Reich des Guten und des Wahren. Auch es wird seinen wesentlichen Inhalt vom Propheten erhalten haben, mag auch Form und Namen des *Chšathra* Mazdah Ahuras von ihm vorgefunden sein, ja vielleicht ursprünglich das *Chschatra* des *Asura* Varuna aus der indo-iranischen Religion sein.[1] Zarathuštra sah sich selbst als Führer zu diesem Reich an, als *Saošyant*. Das sind alles Vorstellungen, die der Prophet aus sich selbst, aus seinem inneren Erleben gewinnen konnte. Mit diesen Vorstellungen des eigenen Denkens und Glaubens verbanden sich für ihn Vorstellungen fremder Gedankenkreise, übernommene religiöse und mythologische Vorstellungen. Dazu gehört vor allem die Brücke des Scheiders. Gewiß der attributive Name des «Scheiders» wird von ihm geprägt sein, aber die «Brücke» selbst ist uralte religiöse Vorstellung. Sie ist der Regenbogen, der von dieser Erde in die jenseitigen Gefilde führt, auf der die abgeschiedenen Geister zu jenen hinübereilen; für Zarathuštra passieren sie die Frommen hinüber ins Paradies, zu Ahuras Wohnung.[2] Und wenn

---

[1] S. A. Carnoy, a. a. O., S. 98 ff. und jetzt auch Güntert a. a. O., S. 205 ff.

[2] Vgl. auch W. Wundt, Völkerpsychologie II, 3 (1909), S. 574 ff. Wundt irrt m. E. darin, daß er den Himmel als Wohnort in den

nun dieses Elysium wieder gedacht wird als ein weidereiches, schönes Land, wenn es mit den sinnlichen Gütern dieser Erde ausgestattet wird, so ist das auch wieder altererbtes Gut. Auch die Vorstellung, die sich Zarathuštra von der Hölle macht, ist herausgeflossen aus der alten Vorstellung vom dunklen Schattenreich. Nur sind es jetzt nicht die Toten schlechthin, die zu ihm eingehen, sondern die Bösen. Auch «der Ort der Gemischten» ist wohl nur ein Ableger der Unterweltsvorstellung, da er freudlos ist. Auch die Vorstellung vom geschmolzenen Metall, das am Gerichtstag die Menschen prüft, geht wohl zurück auf die alte Volkserwartung vom Weltende durch Feuer, die ja der Heimat des Propheten besonders nahe lag. Vielleicht dachte sich Zarathuštra gerade am Vulkan Sawalan das Weltgericht stattfindend, vielleicht führte ursprünglich von ihm und nicht vom Demawend die Brücke ins Jenseits.

Zarathuštra starb, und das Endgericht, das er selbst zu erleben gehofft hatte, war nicht gekommen, kam auch nach seinem Tode nicht. Aber die Gläubigen hofften noch weiter auf seinen Eintritt. Für die einen vollzog sich das Gericht unmittelbar nach dem Tod, nach dem Abscheiden der Seele aus dem Körper am dritten Tage[1], an der Brücke des Scheiders. Über diese wird die Seele des Frommen durch die Vorhöfe ins Paradies geführt, während die Brückenhunde, die wohl ursprünglich Höllen-, Unterweltshunde waren, der Seele des Bösen die Brücke wehren. Die andern dachten, daß einst eine Auferstehung der Toten erfolge mit anschließendem Gericht und Verteilung von Lohn und Strafe in Himmel und Hölle. Dieser letztere Gedankenkreis hat sich schließlich in der Zarathuštrischen Religion, wenn auch wohl nicht unter Widerständen, durchgesetzt und ist im ge-

---

primitivsten Vorstellungen nur einer bevorzugten Auswahl von Toten, die zu den Göttern in einem besonderen Verhältnis gestanden haben, zubilligt. Das mag für einzelne Religionen gelten, aber nicht für alle. Sehr klar erfaßt dagegen WUNDT die beiden Jenseitsvorstellungen des Parsismus nach ihrer Herkunft und den Bedingungen ihrer Zusammenführung.

[1] Nach volkstümlichem Glauben bleibt die Seele drei Tage bei ihrem Leib, WUNDT, Völkerpsychologie, II, 2, S. 43.

wissen Sinn das Charakteristikum der parsischen Eschatologie geworden. Mit den Vorstellungen des die Menschen läuternden Feuers und Metalls verband sich auch die Vorstellung einer Neugestaltung und Umwandlung der gesamten stofflichen Welt durch das Feuer, das aus dem prüfenden (Gatha und Awesta) zu einem läuternden geworden war. Das Endgericht ist jetzt erst im wahren Sinn zum Weltgericht geworden. Eine neue Erde, besser als die alte, ja vollkommener, geht aus ihm hervor. Ursprünglich scheidet das Gericht Gute und Böse für immer; Himmel und Hölle bleiben als Gegensätze bestehen. Aber es lag doch nahe, wenn man einmal auf das Kommen einer neuen vollkommenen Erde hoffte, schließlich auch auf die völlige Überwindung und Beseitigung des Bösen, auf die Rückkehr aller Seelen zu Gott zu hoffen. Die ἀποκατάστασις πάντων scheint aber erst sehr spät Eingang in die parsische Religion gefunden und sich nicht einmal allgemein Geltung verschafft zu haben. Dagegen wird sich sehr früh der Glaube an den bzw. die *Saošyant's* durchgesetzt haben. Allerdings mußte Zarathuštra seine Rolle an *Gayomart,* bzw. seine eigenen drei Söhne abtreten, zumal an den *Astvatereta.* Daß dieser und seine Helfer die Toten auferwecken, ist wohl junger Glaube. Gott ist es ursprünglich, der Tote lebendig macht.

Leider sind wir nicht in der Lage, zeitlich die Wandlungen, die die parsische Eschatologie erlebt hat, zu bestimmen, da ja nicht einmal absolut feststeht, wann Zarathuštra gelebt hat, und eine sichere chronologische Anordnung der jüngeren Awesta-Stücke sehr schwierig ist.[1] Durch Rückschlüsse zu einer gewissen zeitlichen Fixierung der Entstehung der parsischen eschatologischen Vorstellungen zu kommen, könnte man versucht sein vom Judentum aus. Falls dieses in seinen eschatologischen Erwartungen in nachexilischer Zeit eine Beeinflussung durch den Parsismus erfahren hat, müßten vielleicht doch aus den einzelnen übernommenen Glaubensstücken solche Rückschlüsse gemacht werden können. Das Schwierige liegt aber nur in der starken Unsicherheit der genauen Da-

---

[1] Einen Versuch im großen auf Grund von Jackson (a. a. O., S. XXIII) s. Stave, a. a. O., S. 41.

tierung der nachexilischen prophetischen Stücke. Allenfalls könnte die Tatsache, daß der Auferstehungsglaube erst in recht später Zeit im Judentum Eingang gefunden hat, während andere Vorstellungen der zarathuštrischen eschatologischen Gedankenwelt sehr bald, nachdem einmal das Judentum unter den politischen Einfluß Persiens gekommen war, Eingang in seiner religiösen Welt fanden, darauf schließen lassen, daß er sich auch in der parsischen Kirche erst relativ spät durchgesetzt hat. Das würde ja zu dem stimmen, was wir seither feststellen konnten, nämlich daß der Auferstehungsglaube nicht von Haus aus zu den allgemein geglaubten Dogmen gehörte. Vielleicht läßt sich hierfür auch die bekannte Erzählung aus Herodot III, 62 verwerten: Als Kambyses von dem Aufstand des Smerdis erfährt, den doch auf seinen Befehl Prexaspes ermordet hat, und ihm der Verdacht kommt, daß womöglich sein Befehl nicht ausgeführt sei, erklärt Prexaspes dem Großkönig, mit eigenen Händen Smerdis ermordet und begraben zu haben: εἰ μέν νυν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστᾶσι, προσδεκεό τοι καὶ Ἀστυάγεα τόν Μῆδον ἐπαναστήσεσθαι. Zweifellos weiß darnach Herodot († vor 420) schon vom Glauben der Perser an die Auferstehung der Toten, aber anderseits zeigen diese Worte auch, das Prexaspes persönlich nicht an die Auferstehung glaubte, daß also dieser Glaube noch nicht zur Zeit des Herodot allgemeines Dogma war. Ich bin daher nicht der Meinung[1], daß Herodot von seinen «hellenischen Begriffen» aus Prexaspes reden ließ. Auch läßt sich vielleicht aus Theopompos bei Plutarch de Iside et Osiride C. 47 schließen, wenn auch nicht sicher beweisen, daß man im 4. Jahrhundert in Persien an die Auferstehung der Toten glaubte: τέλος δ'ἀπολείπεσθαι, τὸν Ἅιδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους μήτε σκιὰς ποιοῦντας. Auch wenn man nicht ἀπολεῖσθαι für ἀπολείπεσθαι liest, kann der Sinn der gleiche sein, ἀπολείπεσθαι kann nach Clemen[2] auch «unterliegen» heißen, nämlich wenn Ἅιδης der böse Gott ist. «Indes vielleicht wird das nur vorausgesetzt, und die Worte sollen besagen: die Unterwelt wird

---

[1] Wie Clemen, a. a. O., S. 123.
[2] A. a. O., 128 ff.

verlassen, d. h. die Toten stehen auf.» Doch darf man für das folgende, daß die Menschen keine Nahrung bedürfen, nicht auf den oben erwähnten Anfang von Bundehesch C. 30 sich beziehen[1], da hier nicht von den Auferstandenen die Rede ist, sondern nur von den Menschen vor der Zeit der Auferstehung. Auch sind die εὐδαίμονες doch wohl die Auferstandenen, die zweierlei Güter genießen, einmal keine Speise essen, d. i. keine wirkliche vergängliche, sondern Götterspeise, etwa *Haoma*, und sodann vom Bösen befreit sind, denn der Schatten gehört zum Reiche Angra Mainyus.[2] Auch nicht anders läge die Sache, wenn die Schattenlosigkeit daraus zu erklären sei, daß, «wie im großen Bundahischen vorausgesetzt wird, beim Tod des Menschen seine Form oder wörtlich sein Bild zu der Sonne flieht und er deshalb in dem künftigen Leben ohne Schatten ist». Mit Recht hält aber CLEMEN diese Psychologie für die Zeit des Theopompos († nach 305) für ausgeschlossen. Auch das von Diogenes Laertes (pr. 6. 9) überlieferte Fragment des Theopompos bezeugt für seine Zeit den parsischen Glauben an die Auferstehung und könnte wohl eine Fortsetzung des von Plutarch überlieferten Satzes sein: ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς μάγους . . . . τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους, καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμενεῖν. Auch ein Fragment aus Aeneas von Gaza sagt daselbe auf Grund von Theopompos: Ὁ δὲ Ζωρωάστρης προλέγει, ὡς ἔσται ποτὲ χρόνος, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται· οἶδεν ὁ Θεόπομπος.[3]

Nach den griechischen Überlieferungen kann also als sicher gelten, daß im 4. vorchristlichen Jahrhundert der Auferstehungsglaube Dogma der parsischen Religion war, daß er es im 5. bereits zu werden anfing. Wann er in die zarathuštrische Religion eindrang, ist ganz unsicher, da wir *Yašt* 13 und 19 nicht datieren können. Nur das können wir sagen, daß, da diese Stücke sehr alt sind, wir beträchtlich, d. h. wohl um mehrere Jahrhunderte über das Jahr 500 hinaufgehen dürfen. Eher könnten wir vermutungsweise festzustellen versuchen, aus welcher anderen

---

[1] S. o. S. 136.

[2] CLEMEN verweist auf Y. 57, 27; Yt. 10, 68; die Rosse *Sraoša's* und *Mithra's* sind schattenlos.

[3] C. MÜLLER, Fragm. hist. Graec., T. 289.

religiösen Vorstellungswelt der Auferstehungsglaube in den Mazdaismus Eingang gefunden hat. Denn daß er nicht von Haus aus zu ihm gehört, ist nach allem, was wir sahen, sicher. GRAF BAUDISSIN[1] hat das von andern Erwägungen aus sehr richtig empfunden, daß der Auferstehungsglaube entweder aus einer älteren parsischen Religionsform, die die Aussetzung der Leichen nicht kannte, in die des Awesta herübergenommen oder von auswärts entlehnt sein muß. Die sich in dem jüngeren Awesta findenden, für die Auferstehung gebrauchten, mit *us* und *paiti* verbundenen Verba[2] *ar* und *sta* (Yt. 19, 11. 89) «sich wieder erheben, wieder aufstehen», passen nicht zu dem im Awesta gebotenen Aussetzen der Leichen für die Vögel und wilden Tiere, sondern nur für eine Bestattung im Grab, wie sie für die Perser auch aus den griechischen Nachrichten überliefert wird[3] und wie uns die erhaltenen Königsgräber beweisen. Strabo Geograph. XV, Kap. 3, § 20 berichtet uns von den Persern: θάπτουσιν δὲ κηρῷ περιπλάσαντες τὰ σώματα· τοὺς δὲ μάγους οὐ θάπτουσιν, ἀλλ' οἰωνοβρότους ἐῶσι. Demnach gab es also zur Zeit Strabos († 24 nach Chr.) noch zwei Arten der Leichenbehandlung. Nach der einen, und das war die nach dem Awesta dogmatisch korrekte, wurden die Magier den Vögeln ausgesetzt und ihre abgenagten Knochen, das meint wohl das θάπτουσιν, in dem vom Awesta (Vidēvdāt 6, 44 ff.) *uzdānᵉm* genannten Aufbau, beigesetzt; nach der anderen wurden die Leichen rite bestattet, allerdings erst, nachdem man sie mit Wachs überzogen hatte. Ähnlich berichtet Strabo XVII, 20 von den Babyloniern: θάπτουσι δ' ἐν μέλιτι, κηρῷ περιπλάσαντες. Doch Babel unterlag zur Zeit Strabos ganz parsischem Einfluß. Wichtiger aber ist für uns der Bericht Herodots IV, 71 über die Bestattungsweise des skythischen Königs, dessen κατακεκηρωμένον σῶμα sie auf ähnliche Weise wie die Ägypter einbalsamierten. Daß die Sitte, die Leiche mit Wachs zu überziehen, diesen konservieren soll, weiß noch Cicero Tusc. I, 45, 108. Die Sitte der Konservierung des Leichnams, die mit dem

---

[1] Adonis und Esmun 1911, S. 420 f.

[2] In dem in der Awesta Ausgabe von WESTERGAARD 4, 3 angeführten Fragment, s. o. S. 105.

[3] S. CLEMEN a. a. O., S. 115 ff.

Glauben an die Körperseele zusammenhängt und dem Bestreben, dieser nach Möglichkeit ihre alte Wohnung zu erhalten[1], kann unter gewissen Bedingungen zum Glauben an die Wiederbelebung des Leibes, d. h. an die Auferstehung führen. Und zwar scheint mir diese Bedingung gegeben zu sein, da wo der Glaube an Vegetations- und Auferstehungsgötter für die religiöse Vorstellungswelt beherrschend wird. Den Auferstehungsgott hat GRAF BAUDISSIN[2] richtig charakterisiert als den jungen Gott, der alljährlich erscheint und dann wieder stirbt. «Er stellt das Leben der Natur dar, das mit jedem neuen Jahr erwacht und dann wieder abstirbt, nämlich das Leben der irdischen Natur, das der Vegetation. Alljährlich steigt er in die Erde hinab, um aus ihrem Schoße heraus in neuem Leben zutage zu treten.» Es liegt also dem Glauben an Auferstehungsgötter ein reiner Nauturmythus zugrunde. Nirgends zeigt sich die Verbindung des aus der Vorstellung von der Körperseele entstandenen Glaubens an eine Wiederbelebung des Leibes mit dem Glauben an einen solchen Vegetationsgott besser als in Ägypten. Der Tote wird zu einem neuen Leben erwachen, in körperlicher Auferstehung wie Osiris, der auch gestorben zu einem neuen Leben auferweckt wurde. Auch Osiris ist ein Vegetationsgott[3]; in Ägypten zuerst in Busiris im Nildelta, wohl erst seit der Mitte der 5. Dynastie (um 2700) verehrt, hat er seinen Kult bald in ganz Ägypten durchgesetzt. Auch die Einbalsamierung der Toten ist im Zusammenhang mit seinem Kult schließlich die ägyptische Bestattung schlechthin geworden, denn von Haus ist sie nicht ägyptisch[4]; und die alten Pyramidentexte, die erst die Knochen des Toten wieder zusammenbringen lassen, sollen die alte Bestattungsweise dem Osirisglauben anpassen. Solche Texte widersprechen

[1] W. WUNDT, Völkerpsychologie II, 2 (1906), S. 66.

[2] A. a. O., S. 52 f.

[3] E. MEYER, Geschichte des Altertums I, 2, 1909, S. 70. A. ERMAN, Die ägyptische Religion, 2. Aufl. 1909, S. 22. BAUDISSIN, a. a. O., S. 174 f.; für verfehlt halte ich GRESSMANNS neuste Theorien (Tod und Auferstehung des Osiris 1923), der in Osiris den Gott des Nils und des Mondes sieht. Dagegen ist sehr wertvoll AD. RUSCH, Die Stellung des Osiris im theologischen System von Heliopolis, 1924.

[4] ERMAN, a. a. O., S. 130.

dem ältesten Osiriskult ebenso wie die Sage, daß Seth den Leichnam des Osiris zerstückelt habe. Plutarch de Iside et Osiride C. 13 ff. gibt entschieden die älteste Form des Osiristodes. Eben diese von Plutarch überlieferte Sage zeigt uns auch, daß der Osirismythus nicht in Ägypten autochthon ist, sondern wohl aus Byblos in Syrien in uralter Zeit nach Ägypten gekommen ist.[1] Die Heimat der Vegetations- und Auferstehungsgötter scheint mir jener Winkel zu sein, dessen Spitze im nördlichen Syrien lag, und dessen Schenkel sich nach Kleinasien und dem Kaukasusgebiet erstreckten.[2] In Byblos ist Adonis-Osiris zu Hause, Attis in Kleinasien, der babylonische Tammuz, schon bei den Sumerern bezeugt, dürfte wohl von diesen aus ihrer nordischen Heimat mitgebracht worden sein.[3] Ob den genannten Göttern und ähnlichen Gestalten ein gemeinsamer Vegetations- und Auferstehungsgott zugrunde liegt, ist nicht zu sagen, tut auch nichts zur Sache. Aus dem Kult an einem solchen Gott ist nun auch, wie die ägyptische Religion zeigt, der Glaube an die Auferstehung des Toten, an die leibliche Wiederbelebung erstanden. Auch in Ägypten dürfen wir keine einheitliche Gestaltung dieses Glaubens erwarten. In Ägypten erwartete man die Auferstehung, so wie jetzt die Texte uns vorliegen, in einem jenseitigen Elysium, den Inseln Earu, die man sich nach Art der ägyptischen fruchtbaren Felder vorstellte[4], ähnlich dem Gefilde der Seligen, in das nach Zarathuštra die Gläubigen einziehen. Aber ob das die ursprüngliche Vorstellung ist, scheint mir sehr zweifelhaft. Denn der Auferstehungsgedanke hängt aufs engste mit der Vorstellung von der Körperseele zusammen, während mir die Vorstellung von Earu,

---

[1] Es ist also gerade umgekehrt, wie E. Meyer, a. a. O., S. 394 meint. Baudissin (a. a. O., S. 174) enthält sich des Urteils. Rusch a. a. O., S. 12 denkt auch an Herkunft aus der Fremde, «wodurch auch die Unverständlichkeit seines Namens erklärt wäre».

[2] Vielleicht werden uns spätere Zeiten, wenn einmal der Boden Kleinasiens und des armenischen Landes seine Urkunden uns wiedergegeben hat, klarer sehen lassen.

[3] Am besten und ausführlichsten hat das ganze Material jetzt Baudissin in dem genannten Werk zusammengetragen. Ich verweise noch auf G. Neckel, Die Überlieferung vom Gotte Balder, 1920.

[4] S. Erman, a. a. O., S. 107 ff.; Baudissin, 439 ff.

zu dem die Toten unmittelbar kommen, mit dem Glauben an die reine ψυχή zusammenzuhängen scheint. Die Auferstehung war im ägyptischen Glauben gedacht als eine ganz wirkliche. Dann muß aber, so gut wie dies die zarathuštrische Religion oder das Judentum, bzw. das Christentum annehmen, ursprünglich auch an eine Auferstehung auf dieser Erde gedacht worden sein. Auch Osiris ist nach ursprünglichem Glauben zum neuen Leben auf dieser Erde erwacht und ist erst später, wenn auch sehr frühe, zum König im Westland, im Totenreich, geworden.[1] Wenn die parsische und jüdisch-christliche Religionen die Auferstehung mit dem Endgericht verknüpfen und an das Ende dieser Welt verlegen, so ist das sicher nicht das Ursprüngliche. Aber die Auferstehung kann auch nicht ursprünglich unmittelbar als mit dem Tode eintretend erwartet worden sein. Wie der Vegetationsgott nicht sofort zu neuem Leben aufersteht, sondern erst einige Zeit in der Erde liegen muß, so auch sein gestorbener Verehrer. Wie der Vegetationsgott Adonis zu neuem Leben auf dieser Erde aufersteht, so auch sein verstorbener Gläubige. Mir scheint mit Recht Baudissin[2] auf Hos. 6, 1 f. verwiesen zu haben, wo Israel spricht:

> «Kommt, wir wollen zu Jahve zurückkehren,
> Denn er hat uns zerrissen und wird uns heilen,
> Er hat geschlagen und wird uns verbinden.
> Er wird uns nach zwei Tagen beleben,
> Am dritten Tage wird er uns auferwecken,
> Und wir werden vor ihm leben.»

Es kann eben ganz gleichgültig sein, ob die Stelle echt ist; von einer individuellen Auferstehung kann an ihr schon deshalb die Rede nicht sein, weil das Volk redet. Dieses meint, daß Jahve sie, die er geschlagen und schwer gezüchtigt hat, wieder in Gnaden annehmen wird, wenn sie sich nur zu ihm wenden. Aber das Bild, das unsere Stelle gebraucht, stammt aus dem Adoniskult. Lucian de dea Syria § 6 redet über die μνήμην τοῦ πάθεος des Adonis und die damit verbundenen ὄργια: Ἐπεὰν δὲ ἀποτύψωνταί τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα μὲν

---

[1] S. zum Osirismythus Erman, a. a. O., S. 38 ff.
[2] A. a. O., S. 403 ff.

καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅκως ἐόντι νέκοι, μετὰ δὲ τῇ ἑτέρᾳ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι. Dementsprechend fällt nach Plutarch de Iside et Osiride C. 13 der Tag, da Osiris ermordet wurde, auf den 17. Athyr, die Auffindung den 19. dieses Monates. Nehmen wir Lucian und Plutarch zusammen, so dürfen wir wohl annehmen, daß der 19. Athyr auch der Auferstehungstag des Osiris war, der ἑτέρα ἡμέρα, der auf die Klage folgte, also der dritte Tag seit dem Tod des Gottes war. Im römischen Attiskult fand die Feier des Todes am 22. März, die der Auferstehung am 25. März statt. Wir haben also auch hier wieder den dritten Tag; daß dieser von der Feier des Todes an datiert, will nichts besagen, denn der Tod wird eben am Sterbetag des Gottes gefeiert. Es scheint also «nicht fernliegend anzunehmen, daß die Hosea-Stelle die bildlich verwertete Vorstellung von der Auferstehung am dritten Tag aus einem dem Verfasser bekannten außerisraelitischen Kultglauben entlehnt hat». Dieser Glaube an die Wiederbelebung des Gottes und seines Verehrers am dritten Tage wird zusammenhängen mit der Vorstellung, die wir schon früher fanden[1], daß die Seele des Menschen drei Tage nach dem Tode noch bei ihrem Körper verweilt. Wie sich nun die Menschen die Möglichkeit dieser Auferstehung ihrer eigenen Leiber am dritten Tage vorstellten, wissen wir nicht, kann uns Modernen, die wir es einfach für unmöglich halten, auch gleichgültig sein. Genug, sie haben es geglaubt. Sehr wahrscheinlich ward der Glaube an Auferstehungsgötter, der auch ihren Verehrern die Möglichkeit der Auferstehung garantierte, in Mysterienkulten zu Hause; in solchen ist aber kraft der engsten, durch Sakramente hergestellten Verbindung des Gläubigen mit dem Gott alles möglich. Ich erinnere nur an die paulinische, sicher aus dem Mysterienkult stammende Vorstellung von der Auferstehung des Gläubigen durch die mittelst der Taufe hergestellte enge Gemeinschaft mit Christus.

---

[1] S. S. 111 ff.

Wir sahen oben[1] die Unmöglichkeit der Entlehnung einer Heilserwartung durch das Judentum aus der babylonischen und ägyptischen Religion schon aus dem Grund, weil es eine solche Erwartung in jenen Religionen nicht gab. Wir sahen ferner[2], daß das vorexilische Judentum überhaupt keine Heilshoffnung gekannt hat. Eine solche läßt sich erst in der nachexilischen Religion nachweisen. Die einzige nicht jüdische Religion des Orients, die eine Heilserwartung kannte, war die parsische Religion. Es ist nun nicht der geringste Zweifel, daß zwischen der Eschatologie des nachexilischen Judentums und der der zarathuštrischen Religion die engsten Berührungspunkte vorhanden sind, wie wir im einzelnen später sehen werden. Hier wie dort hofft man auf eine durch ein Gericht über die Gottlosen eingeleitete Heilszeit. Beiderseits findet sich nicht nur die Vorstellung, sondern sogar derselbe Name für diese Heilszeit, das Reich Gottes, denn man erwartet, daß Gott sich als König und Herrn der Welt in Bälde erweisen wird. Auch im Judentum, wenigstens im späteren, findet sich die Vorstellung vom Himmel, Paradies einerseits und Hölle andererseits. Der Glaube an die Auferstehung der Toten hat sich schließlich auch im Judentum durchgesetzt, unter denselben Widerständen wie im Parsismus. Viel älter, in die Anfänge der nachexilischen Zeit hineinragend, ist die jüdische Vorstellung von der die Heilszeit einleitenden Umwandlung der Natur. Auch die Vorstellung, vom Feuer beim letzten Gericht ist früh in der nachexilischen Prophetie zu Hause. Ein Ausdruck wie *b^{e}acharith hajjamim* erinnert an ähnliche Ausdrücke des Awesta wie «am Ende der Tage», «am Ende der Dinge». Die Heimzahlung (*paḳad* im A. T.) findet sich auch ganz gebräuchlich im Awesta. Selbst die Buchung, das Merkbüchlein, ist im Judentum zu Hause und ist in den christlichen Glauben übergegangen. Daß die Frommen «klug» und die «Gottlosen» «töricht» sind, ist in der jüdischen Apokalypse ganz gebräuchlich und hat sogar im Neuen Testament sich erhalten. Berührungen zwischen Parsismus und Judentum,

---

[1] S. o. S. 43 ff. 48 ff.
[2] S. o. S. 7 ff.

Christentum allenthalben. Überall klangen uns auch, ohne daß wir ausdrücklich darauf aufmerksam machten, in der parsischen Eschatologie verwandte Töne entgegen. Die Frage ist nur, ob gegenseitige Beeinflussung vorliegt und von welcher Seite, oder ob parsische und jüdische Eschatologie eine gemeinsame Wurzel haben. Der Franzose J. DARMESTETER[1] hatte die Behauptung aufgestellt, daß das Awesta erst unter den ersten Sassaniden in christlicher Zeit entstanden sei auf Grund einer geistigen und kirchlichen Reformation der alten mazdahjanischen Religion, daß aber die altiranischen Elemente sich aufs stärkste mit Elementen der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie durchsetzt hätten. Der Einfluß Philos sei nicht zu verkennen. Die Anschauung DARMESTETERS kann als überwunden gelten, zumal durch STAVES schon früher genanntes verdienstliches Buch. Auch unsere Untersuchungen haben die Unhaltbarkeit einer solchen Beeinflussung, wie sie DARMESTETER annahm, erwiesen; denn die parsische Religion, wie sie uns in den echten Predigten Zarathuštras, den sog. Gatha's, und in dem jüngeren Awesta, selbst in aus christlicher Zeit stammenden Urkunden der parsischen Religion, den Pehlevischriften entgegentritt, ist in ihren eschatologischen Vorstellungen, wenigstens in ihren grundsätzlichen, viel älter als die eschatologische jüdische Vorstellung der nachexilischen Zeit. So bleibt nichts anders übrig, als eine Beeinflussung des nachexilischen Judentums durch die parsische Religion anzunehmen. Dabei sind allerdings wieder zwei Fragen zu stellen: 1. warum war, wenn tatsächlich die zarathuštrische Religion älter und wohl wesentlich älter als 500 v. Chr. ist, eine Beeinflussung der Religionen des vorderen Orients, also in erster Linie der Babels, des Judentums in alter Zeit nicht möglich? und 2. war diese Beeinflussung des vorderen Orients seit 500 so stark, daß sich restlos alle *rein eschatologischen* Vorstellungen, die sich zumal im Judentum dieser Zeit finden, nur und auschließlich aus dem Parsismus erklären?

Es wäre zunächst zu bemerken, daß sich in der

---

[1] A. a. O.

babylonischen Religion auch nicht die geringste Spur der zarathuštrischen Religion nachweisen läßt. Diese war, soweit wir sehen, ausschließliches Eigentum arischer Stämme und zwar vor allem der Meder und der ihnen verwandten Perser, die südlich des Kaspischen Meeres saßen. Daß diese Arier ohne jeden Einfluß auf das religiöse sumerisch-semitische Leben Babels blieben, erklärt sich einmal aus der geographischen Trennung. Nach Süden stießen die iranischen Stämme wohl an die mannigfach mit Babel in geistige Berührung getretenen, von ihm östlich wohnenden Elamiter, die vielleicht mit den heutigen Völkern des Kaukasus stamm- und sprachverwandt waren. Aber Iranier und Elamiter trennte schon das Zagrosgebirge. Dazu kam, daß die iranischen Stämme, auch wenn sie gelegentlich in kriegerischen Zusammenstößen sich mit den Assyrern berührten, doch erst im 6. Jahrhundert sich zu einem Staat, dem medischen, zusammenschlossen und damit erst, mögen auch einzelne Stämme vorher noch so seßhaft gewesen sein, als Kulturträger und Verbreiter religiöser Ideen auftreten konnten. Wenn Marduk, der Stadtgott Babels, wirklich Züge eines Auferstehungsgottes angenommen hatte[1], so verdankt er das schwerlich iranischem Einfluß, sowenig wie der Auferstehungsglaube der zarathuštrischen Religion von Haus eigen ist.

Eine Beeinflussung des religiösen Lebens im Zweiströmeland durch den Parsismus war erst möglich, als jenes unter den politischen Einfluß der Perser geriet, also seit Kyros. Demgemäß konnte auch das Judentum erst in der persischen Periode Ideen der zarathuštrischen Religion aufnehmen. Die Frage ist nur, in welchem Maße dies letztere geschah. Sind tatsächlich alle rein eschatologischen Ideen, die die beiden Religionen gemeinsam haben, aus dem Parsismus geflossen oder hat das Judentum auch noch aus anderen Religionen solche übernommen? Bei der Anpassungsfähigkeit des Judentums an fremde Ideen scheint die restlose Übernahme des eschatologischen Vorstellungskomplexes eigentlich doch nur in der vorexilischen Zeit

[1] Vgl. Baudissin, a. a. O., S. 107 f., 446 ff., der ihn allerdings als gemeinen Vegetations- und Auferstehungsgott ansieht.

möglich, solange es in bevorzugtem Maße «heidnischen» Ideen zugänglich war. Aber dagegen sprechen unbedingt die oben genannten Gründe, die einen Einfluß der iranischen Stämme auf den Westen ausschließen, solange jene geographisch, politisch und kulturell von diesem ausgeschlossen waren. Gegen eine Beeinflussung in nachexilischer Zeit scheint aber doch die Tatsache zu sprechen, daß in ihr das Judentum durch sein «Gesetz» sich selbst gegen jede Beeinflussung durch heidnische Religionen abschloß. Aber es ist doch nur ein Schein, wenigstens dem Parsismus gegenüber. Die zarathuštrische Religion mußte selbst dem frommen Standpunkte des nachexilischen Juden durchaus als etwas Kongenuines erscheinen. Sie war doch Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein, wie schon die Beurteilung des Kyros durch Deutero-Jesaja als Hirte und Gesalbter Jahves zeigt. Auch der Perser glaubte an einen einzigen Gott Ahura, der nicht nur Schöpfer, sondern auch Herr des Himmels und der Erde ist. Auch Ahura hat wie Jahwe um sich einen Hofstaat von dienenden Geistern. Seine Gebote sind im wesentlichen ebenso ethischer Art wie die Jahwes; und die Übertretungen kultischer Gebote heischt, wie uns das Vidēvdāt zeigt, nicht minder Ahuras Strafe als die des Judentums von seiten Jahwes. Wie die alten Propheten ihrem Volke den Untergang als Strafe für ihre Sünden hinstellten, so verkündigte auch Zarathuštra den Iraniern für ihre Sünden das Gericht. Jahwe will *'emeth* «Treue, Wahrheit», Ahura *Aša*. Jahwe haßt die Lüge, Ahura die *drug*. Wenn das Judentum der nachexilischen Zeit sich immer stärker zur Gesetzesreligion entwickelte, so tat es im Grunde nichts anderes, als was die zarathuštrische Religion schon vor ihm getan hatte. Der Berührungspunkte der beiden Religionen waren in der Tat genug vorhanden, so daß es wahrlich nahe lag, daß die Juden in ihre eschatologischen Vorstellungskomplex nun auch Gedanken aus der Religion ihrer Behörde übernahmen, und zwar um so leichter, als sich diese Behörde ihnen gegenüber im allgemeinen stets zuvorkommend erwies. Auch die Lektüre der heiligen Schriften der Perser wurde den sprachkundigen Juden dadurch erleichtert, daß jene in in ihrer eigenen Schrift, der aramäischen, niedergelegt

waren.[1] Zu den Ideen, die das Judentum dem Parsismus entnahm, gehört m. E. auch der Auferstehungsgedanke. Dagegen spricht nicht, wie BAUDISSIN[2] meint, daß der Jude den Todeszustand als Schlaf sich vorstellt, anders als im Parsismus. Aber wir sahen ja, daß der Auferstehungsgedanke in der zarathuštrischen Religion selbst ein Fremdkörper ist, daß er an die Vorstellung der Körperseele anknüpft, also auch der Tod als Schlaf gegedacht worden sein muß.

Wir sahen, daß das Religionsgebäude des Awesta, was die eschatologische Erwartung anlangte[3], kein einheitliches ist, und daß sich in der zarathuštrischen Religion die verschiedensten theologischen Anschauungen wohl nicht nur fanden, sondern auch miteinander gerungen haben, ehe die parsische Kirche ihr einheitliches Dogma erhielt. Daß zur Zeit Jesu und schon einige Jahrhunderte vorher sich im jüdischen Gebiet eine besondere gnostisch-zarathuštrische Sekte herausgebildet hat, die nicht ohne Einfluß auf das Judentum und das Christentum war, scheint mir von RICHARD REITZENSTEIN erwiesen zu sein. Es kommen von ihm folgende Werke in Betracht: Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1917, Abh. 10), das Mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1919, Abh. 12) und vor allem das Iranische Erlösungsmysterium 1921, sowie seine Aufsätze «Iranischer Erlösungsglaube» in Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft XX (1921), S. 1 ff. und «Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens» in Historische Zeitschrift B. 126 (1922), S. 1 ff. REITZENSTEIN hat auf Grund der 1920 von MARK LIDZBARSKI herausgegebenen Mandäischsn Liturgien (in Abh. der Göttinger Gesellschaft phil.-hist. Klasse N. T. XVII. 1) gezeigt, daß der Mandäismus, der später im Manichäismus eine Neuauflage erlebt, seine Heimat am Jordan hat, wo er sich

[1] S. H. REICHELT, Iranisch in der Festschrift für STREITBERG, 1924, S. 273 ff.
[2] A. a. O., S. 418 ff.
[3] In andern Punkten gilt das Gleiche.

als zarathuštrische Sekte herausbildete. Man nannte sich *Noṣ^erim* (Ναζαραῖοι) «die Beobachtenden». Treffend hat REITZENSTEIN die religiöse Stimmung dieser Gemeinde als Erlösungsreligion bezeichnet. Die alte iranische zarathuštrische Religion erlebte in ihr eine Verinnerlichung und Vergeistigung, indem sie vom Materiellen abstrahierte, im Stofflichen das Böse schlechthin sah, aus dem das Geistige, das Göttliche die Seele befreit, erlöst werden mußte. Die Auferstehung des Leibes wird zur Himmelfahrt der Seele. Wir haben in dieser Lehre einen direkten Protest jener Anschauung, die nur die Hauchseele, die Psyche, kennt, gegen jene andere, die an die Körperseele glaubt. WUNDT[1] hat wohl mit Recht die allgemein gewordene Sitte des Parsismus, die Leiche den Aasvögeln zu überlassen, daraus erklärt, daß «die geistige Seele um so freier zum Himmel schweben könne. Denn bei jener Zerstörung der Leiche nehmen die *daēva's* Tod und Krankheit, Alter und Unreinheit in sich auf, worauf dann die geistige Seele, fernerhin nicht von ihnen behelligt, zum Himmel aufsteigt.[2] Augenscheinlich wurden in den den Leichnam verzehrenden Tieren die *daēva's* selbst lebendig gedacht, und man kann sich des Eindrucks nicht verschließen, daß der von frühe an die persische Religion erfüllende ethische Dualismus hier auf die Psyche und Körperseele übertragen sei: jene gehört von Hause aus dem Lichtreich des Ormuzd, diese dem finstern Gegenreich des Ahriman, dem sie durch seine Dämonen zugeführt wird.»

Aus diesen Gedanken ist die Erlösungsreligion des Mandäismus, bzw. des Manichäismus entstanden. Nur der erstere kommt als vorchristlich für uns in Betracht.[3] Die Seele, von Gott stammend, selbst ein Gottwesen, schlummernd im Materiellen, dem «Leib des Todes», dem «Tode», der «Verwesung» und der «Vernichtung», muß erweckt werden. Gott selbst hat die Seele in die

---

[1] Völkerpsychologie II, 3, S. 579.

[2] Vendidat 7, 137 ff.

[3] Ich halte mich wesentlich an das Iranische Erlösungsmysterium, S. 43 ff. Zugrunde liegt das Mandäische Totenbuch, das linke Genza, das aus drei Büchern besteht.

Materie hineingestellt. Diese Seele ist bald ein Kollektivbegriff, die Urseele, bald die Einzelseele. Die Seele muß aus ihrem Kerker befreit werden und wieder zum «Haus des Lebens» zurückgebracht werden. Sie muß ihre Himmelfahrt erleben. Aber nur gerufen kann die Seele emporsteigen. Der göttliche Bote, der sie einst auf die Erde gebracht, muß sie wieder wecken. Die Seele bedarf der Erlösung und des Erlösers. Dieser Erlöser, der die Seele ruft, ist in der Regel Manda d'Hajje[1], die personifizierte Gnosis. Er ist der Urmensch selbst, der «Mensch» (*bar 'enaš*), schlechthin, der «verborgene Mensch» (Adakas), der ἔσω ἄνθρωπος, sein Abbild. Er ist «der Bote» oder «der Sohn des Lebens». Er ist «der Erwählte», «der Reine und Sündlose», der die Seele von der Erde zu sich selbst führen wird, denn sie ist sein Abbild selbst. «Er läßt die Seele die Rede des großen Lebens vernehmen, klärt sie auf, weg von der Welt, oder liebkost sie und richtet sie auf. Er verheißt ihr, sie solle mit ihm wohnen, und er wolle in ihrem Herzen Platz nehmen; er wolle sie emporheben und in seinem Gewande bewahren. Er beschreibt seine Tätigkeit, er komme die Herzen zu befühlen und die Sinne zu messen, zu sehen, in wessen Herzen er sei und in wessen Sinn er ruhe; wer an ihn denke, an den denke er, wer seinen Namen nenne, dessen Namen nenne er.» Erst in der Vereinigung mit der Seele kehrt der Erlöser selbst zum Himmel zurück. Da offenbart er seine Göttlichkeit, er spaltet den Himmel, öffnet der Seele die Türe und verjagt von ihr die «Sieben» (Planeten), die ihr feindlich gesinnt sind. Aber seine und der Seele Aufstieg ist gleichbedeutend mit dem Weltende. Der Erlöser, den «der Vater» als «den Ersten, seinen Sohn», den μονογενής zur Erlösung der Seele in «die Welt der Finsternis», in «die Finsternis» herabgesandt hat, der also selbst in die Materie verbannt ist, der nur unwillig die Trennung von der Heimat erträgt, bedarf aber in dieser seiner Verbindung mit der Materie selbst der Erlösung. Und diese wird ihm durch Gottes Kraft zu teil. Durch sein Ausharren in der Welt,

---

[1] *manda*ᶜ *d*ᵉ *chajje,* die «Erkenntnis des Lebens», daher Mandäismus

durch sein Abgesondertsein von den Mächten dieser Welt erhält auch er die Herrlichkeit, er erlöst sich und die Seele.

So ist der parsische Gedanke von der Auferstehung des Leibes völlig vergeistigt, er ist zur Himmelfahrt der Seele geworden. Auch der Gedanke von der Welterneuerung ist umgedeutet in den der Loslösung des Immateriellen vom Materiellen, des Göttlichen vom Irdischen.

---

5. Kapitel.

Die Vorbereitung der nachexilischen Reich-Gottes-Hoffnung im jüdischen Volk der vorexilischen Zeit.

Wir sahen, daß die vorexilische Religion Israels keine eschatologische Heilshoffnung kannte, sie war ihr ebenso unbekannt wie den anderen Religionen des vorderen Orients. Eine Heilseschatologie besaßen nur die arischen Stämme und Völker südlich und östlich des Kaspischen Meeres, die sich später zum medischen Reiche und unter Kyros zum Perserreiche vereinigten. Eine Beeinflussung des Judentums durch die zarathuštrische Religion war erst möglich von der Zeit, da dasselbe auch politisch unter die persische Macht geriet, also in nachexilischer Zeit. Erst in dieser oder kurz vor dem Ende des sog. jüdischen Exils entstand in der Religion Israels selbst eine Heilshoffnung, die Hoffnung auf das Reich Gottes, in ihren ersten Keimen, aber vermischt mit nationalen Erwartungen. Oder wir sagen vielleicht besser, es entstand eine national-politische Hoffnung, der die Religion erst ihr eigenartiges Gepräge und ihre Färbung gab, so daß sich aus ihr die Hoffnung auf die βασιλεία τοῦ ϑεοῦ entwickeln konnte.

Jede in der Geschichte der Religion neu auftretende Erscheinung wurzelt irgendwie in der vorangehenden Epoche, mögen die Wurzeln, die im Alten haften, noch so schwach, und die Fäden, die sie mit der Vergangenheit verbinden, noch so dünn sein. Auch jene nationale Reich-Gottes-Hoffnung, die nach dem Zusammenbruch des jüdischen Staates entstand, hat im tiefsten Grunde in der Geschichte des Volkes und der Religion vor dem verhängnisvollen Jahr 586 ihre Wurzeln.

Ihre religiöse Verwurzelung liegt in den vorexilischen Propheten, in deren religiösem Erleben, in dem, wie sie Vergangenheit und Gegenwart beurteilten, in dem, was sie von der Zukunft erwarteten. Die Propheten haben in der Tat bewußt mit der Tradition ihres Volkes gebrochen.[1] Dadurch daß sie die Gottheit ganz neu, ganz anders als ihre Zeitgenossen auffaßten und verstanden, daß ihre Gebote ihnen ganz anders in den Ohren klangen und in ihre Herzen drangen, daß ihnen Religion Anerkennung aller ihrer Pflichten als göttlicher Gebote war, sind sie die Wegbereiter der Hoffnung auf Gottes Reich geworden. Indem sie Religion und Sittlichkeit, die seither nebeneinander hergegangen waren, in ein gemeinsames Bett leiteten, in der Erfüllung der sittlichen Gebote die Religion schlechthin erblickten, haben sie angefangen, ihr Volk und die Menschheit zum Höchsten hinzuführen. Keiner hat wohl das schärfer ausgesprochen als Hosea ben Beeri, daß Jahwe Erkennen, d. h. Religion in der Erfüllung der sittlichen Gebote besteht (4, 6. 5, 4. 6, 6). Aber wenn auch die andern Propheten es nicht so scharf wie Hosea formulieren, der Inhalt dieser neuen Gotteserkenntnis ist ihnen allen gleich, denn sie alle verwerfen den Kultus bedingungslos, weil er nach der Meinung ihrer Zeitgenossen die Religion ist. Es ist nicht so, wie man meist meint, die Propheten hätten den Kult nur insofern verworfen, als er mit heidnischem Aberglauben oder kanaanäischer Sittenlosigkeit Hand in Hand gegangen wäre, sondern diese Männer verwarfen ihn prinzipiell.[2] Gewiß, sie fußten dabei auf jener judäischen Reaktion gegen die kanaanäischen Elemente im Kult, die sich an Namen wie Elia, Elisa und vor allem an Jonadab ben Rekab knüpfte[3], und die schon bald nach der Reichstrennung (i. J. 932) zu wiederholten Kultreformen im Südreich führte.[4] Aber sie schritten doch über sie hinaus, indem sie den Kult verwarfen, weil er nicht Religion war. Jahwe hat ihn

---

[1] E. Meyer, Ursprung und Anfänge II, S. 59 behauptet irrtümlich das Gegenteil.

[2] Das hat meines Wissens zum ersten Male richtig G. Hölscher, Geschichte der isr. und jüd. Religion, 1922, § 44 ff. erfaßt.

[3] Hölscher § 48. 50.

[4] Ebds. § 37.

nicht gefordert, sondern Recht und Gerechtigkeit, sittliches Handeln. Opfer sind ihm grundsätzlich ein Greuel. So urteilt Amos von Thekoa scharf über den Kult ohne jede Beziehung auf seine etwaige Verknüpfung mit heidnischem Wesen, 4, 4. 5. 5, 4. 5. 18. 21—25. Ähnlich spricht es Hosea 5, 6. 6, 6. 8, 11. 13. 10, 1. 2 aus, und es kommt für ihn nur hinzu, daß dieser Kult vorherrschend von kananitischem Gestrüpp überwuchert ist, daß er in erster Linie den Baalen gilt und demgemäß Ehebruch gegen Jahwe ist, vgl. 2, 4ff. 4, 12ff. 5, 1ff. 9, 1. 11, 2. Grundsätzlich ist auch Jesaja ein Gegner jedes Kultes 1, 11ff. 29, 13. Das kanaanäische Wesen erwähnt er gar nicht, wohl weil er in Jerusalem wirkt, wo das Heidentum im Kult damals keine Rolle spielte, vgl. auch 2. Reg. 18, 4. Anders aber wurden die Verhältnisse in der Hauptstadt mit dem ausgehenden 7. Jahrhundert, babylonischer Kult vereinigte sich mit dem Jahwekult (Zeph. 1, 5). Es ist die Zeit des Jeremias aus Anathoth. In seiner Beurteilung des Kultes lehnt er sich am meisten an Hosea an. Auch für ihn ist der Kult nichts von Gott Gefordertes, vgl. 6, 20. 11, 15. 17, 1ff., das spricht er in Reden aus, die in Jerusalem gehalten sind. Die Tora, die der Lügengriffel des Schreibers erfunden hat (8, 8), wird eben auf das Opfer gehen. In den ländlichen Kulten kam allerdings das Huren hinter den Baalen hinzu, 2, 20. 23ff. 31. 32. 3, 2ff. 13. 23. Auch für Jeremias besteht Religion in der Erfüllung von Gottes einfachen sittlichen Geboten, die sich am besten in dem einen Wort «Treue» zusammenfassen lassen, 5, 6ff. 11ff. 7, 28. 9, 2ff. Wir können diese scharfe Stellungnahme der vorexilischen Propheten gegen den Kult, mag er nun reiner Jahwekult oder mit fremdem Kult vermischt sein, nicht hoch genug anschlagen, da sie und die damit gegebene Einschätzung der reinen sittlichen Gebote die erste und wichtigste Stufe zum Reich Gottes waren. Im einzelnen sind die Propheten verschieden in der Auffassung dessen, was sie als die höchsten sittlichen Forderungen ansehen, so sehr sie im Grundsätzlichen einig sind. Das lag in ihrer Individualität und in den Verhältnissen sozialer und religiöser Art, mit denen sie jeweils zu tun hatten. Amos fordert immer wieder Recht und Gerechtigkeit gegen den

Nächsten, Hosea stellt, und ihm folgt Jeremias, die Treue und Liebe zu Gott in den Vordergrund, und für Jesaja ist der Glaube an Jahwe, der das Verhältnis auch zum Nächsten bestimmt, der Grundstein, auf dem sich Zion allein aufbaut.

Und weil das Volk nicht einsieht, daß Gott nichts nach ihm fragt, daß er Erfüllung seiner sittlichen Gebote verlangt, deshalb verkündigen die Propheten ihm den Untergang als Strafe. Amos war der, der es zum ersten Male scharf ausgesprochen hat. Im bewußten Gegensatz zu der Auffassung des Volkes, die im Kult die Religion erblickte und sich nicht genug in ihm tun konnte, hat er, wie wir sahen[1], den Tag Jahwes als den Gerichtstag des Gottes über sein Volk hingestellt. Wie Zarathuštra aus der höheren Erkenntnis Ahuras und seines Wesens heraus hat Amos aus den gleichen Ursachen das Strafgericht aussprechen müssen. Damit daß Amos dies tat, hat er für die ganze weitere religiöse Entwicklung und Erwartung etwas einzigartig Neues geschaffen. Die Vorstellung vom Gerichtstag, der nach späterem nachexilischen Glauben die Verwirklichung des ersehnten Gottesreiches einleitete, ist die eigenste Schöpfung des Propheten Amos. Er konnte ihn schon deshalb nicht in der religiösen Vorstellungswelt seiner Zeitgenossen vorfinden, weil diese eine ganz andere Auffassung von Religion und Sittlichkeit als er hatten. Seine Gottesvorstellung war eine ganz andere. Mit seinem vertieften Sittlichkeitsbegriff erhob Amos Jahwe über die Schranken seines Volkes hinaus. Aus dem Volksgott wird ein Weltgott, der überall auch außerhalb des eigenen Volkes das Unrecht ahndet (1, 3—5. 13—2, 3). Diesen Tag Jahwes als Gerichtstag haben die Propheten nicht mehr aus ihrer Verkündigung fortgelassen, ob sie ihn so namentlich nennen wie Zeph. 1, 7. 14. Jes. 2, 12 oder ihn in kühnen Bildern umschreibend malen, das Unheil schildernd, das Jahwe über das Volk bringen wird.

Aber nicht verläuft dieser Gerichtstag nach der Art, wie Zarathuštra ihn verkündigte. Nicht stellt Jahwe sich selbst hin, scheidend und richtend, auch nicht bedient er

---

[1] S. o. S. 24ff.

sich «mythischer Schrecken», sondern als der Gott, der über dem Weltverlauf und über den Nationen steht, bedient er sich zum Gericht irdischer Völker. Für Amos und Jesaja ist Assyrien dies Volk, für Zephania und den jungen Jeremias sind es die Skythen, für den Mann Jeremias die Babylonier. Hosea sieht die Strafe in dem inneren Verfall des Reiches, über das Fremde kommen; er nennt den Feind so wenig wie Amos, obwohl gerade dieser deutlich erkennen läßt, wen er meint. Auch Micha meint den Assyrer, obwohl er ihn nicht nennt.

Wie Zarathuštra das Gericht den Iraniern ankündigt, bei denen der Prophet wirkte, so verkünden die Propheten in erster Linie ihrem eigenen Volke die Heimsuchung durch Jahwe. Für Amos war es das Nordreich, das der Untergang traf[1], ebenso für Hosea. Jesaja erwartete nicht nur für Israel, sondern auch für Juda das Strafgericht, Micha, der wohl nach 722 wirkte, nur für das letztere, wie naturgemäß auch Zephania und Jeremia. In der Hauptsache war es den Propheten um das Volk als Ganzes, um den Staat zu tun. Sie reflektieren nicht darüber, wie Abraham bei der jahwistischen Erzählung Gen. 18, 23ff., daß ja auch mit einem solchen Gerichte Unschuldige getroffen werden könnten. Was Jeremias 5, 1 ausspricht:

«Durchstreift Jerusalems Gassen
Und seht und forschet,
Ob's einen gibt, der Recht übt,
Der Wahrheit anstrebt»[2],

war im Grunde auch die Meinung eines Amos. Und doch hat gerade der letztere dem Gerichte eine Einschränkung gegeben, und sie war doch schließlich bei allen Propheten zu finden. Die Unglücks- und Gerichtspredigt der Propheten Israels, und hier unterscheiden sie sich grundsätzlich von der des iranischen Propheten, weil dieser eben eine Scheidung zwischen Guten und Bösen kannte[3], ist nicht unbedingt. Ihre Predigt ist in erster

---

[1] 2, 4 ff. 3, 1 b sind unecht. Aber falsch bezieht Hölscher S. 104 auch das Südreich in den Untergang. 1, 3. 5. 13—2, 3 zeigen den Weg, den Assur nach Israel macht.

[2] Nach Duhm.

[3] Ich ziehe hier mit Absicht die Parallelen mit Zarathuštra, um immer wieder zu zeigen, wie hier keine Beeinflussung von dieser Seite auf die vorexilischen Propheten vorliegen kann.

Linie Bußpredigt, sie will das Volk auf den rechten Weg zu Jahwe führen. Wie die früheren Züchtigungen nur dazu dienten, das Volk zur Buße zu führen, auch wenn sie es nicht bewirkten (Am. 4, 6 ff.), wie Jahwe bei den früheren Züchtigungen auf die Bitten des Propheten sich des Unheils gereuen ließ (Am. 7, 1 ff.), so soll auch das letzte Unheil, das in Aussicht gestellt wird, nur das Volk zur Umkehr und Jahwe zur Rücknahme seines Beschlusses veranlassen. So haben es Amos 5, 14 f., Jesaja 1, 18 f. und Jeremias 3, 12 f. 4, 1 ausgesprochen.[1] Und für Jesaja war es vor allem der Glaube, der allein Rettung geben sollte: «Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht» (7, 9). Er allein war der Grundstein, der kostbare Stein, der Eckstein, der in Zion gelegt war (28, 16). «In Umkehr und Ruhe besteht euer Heil, in Stille und Vertrauen eure Stärke» (30, 15). Wie sehr die Propheten im Grunde mit diesem Zweck ihrer Gerichtsverkündigung aber auf den ihnen noch völlig unbekannten Begriff des Reiches Gottes, das kommen soll, unbewußt hinarbeiten, zeigt die Parallele der Täuferpredigt.

Jesaja war aber auch der, welcher der starren Gerichtsdrohung eines Amos, die eigentlich kein Mitleid bei Jahwe und keine Ausnahme für die Menschen kannte, die Spitze abgebrochen hat und damit zum ersten Male[2] die Möglichkeit einer Heilshoffnung, wenn auch nur einer persönlichen, die er selbst allein im Herzen trug, gab. Aber er schuf damit doch etwas, woran spätere Generationen wieder anknüpfen konnten. War ihm noch bei seiner Berufung im Jahre 740 die Erfolglosigkeit seiner Predigt gewiß, die das Volk nur ins völlige Verderben treiben mußte, so hat sich schon sehr bald eine Wandlung der Anschauungen bei ihm eingestellt, wohl weil er einen, wenn auch kleinen Erfolg seiner Wirksamkeit feststellen konnte. Des zum Zeichen nannte er seinen Sohn Sche'arjaschub «Rest bekehrt sich» (7, 3). In diesem Glauben redete er auch vom Immanuel «Gott mit uns», wobei es eben ganz gleichgültig ist, wessen Sohn dieser Knabe ist

---

[1] S. o. S. 37 f.

[2] Hos. 3 ist junge Allegorie. Das Weib des Hosea ist wohl unter Einfluß von 2, 4—15 zur Hure (1, 2) geworden, s. Hölscher, a. a. O., S. 106, und vor allem seine Propheten (1914), S. 424 ff.

(7, 14), und von dem Maher-Schalal Chasch-Bas «Raubebald, Eile-Beute», den ihm die Prophetin schenkte (8, 3). Die zwei letzten Namen sollten Zeugnis dafür sein, daß Juda aus drohender Feindeshand gerettet wurde. Jesaja war sich bewußt, daß die eigenen Kinder, die ihm Jahwe geschenkt hatte, Sinnbilder und Zeichen für das Volk sein sollten, und deshalb hoffte er auf Gott, auch wenn er sein Antlitz augenblicklich verborgen hatte. Er hat stets am Glauben an den Rest, der den Weg zu Jahwe wieder finden würde, festgehalten. Dieser Rest, den er nicht aus dem mythischen Volksglauben übernommen[1], sondern selbst durch seine Tätigkeit erlebt hatte, war ihm nicht etwa Juda, im Gegensatz zu Israel, dieses schaltet ja seit 722 ganz aus dem Gesichtskreis des Propheten aus, es war der durch das Gericht geläuterte fromme Rest des Volkes. So schließt der Rest, der bleibt, zweierlei ein, einmal das Gericht, und sodann den Anfang eines Neuen. Aber das Neue, auf das der Prophet hofft, ist ihm nichts Wunderbares, es ist der alte Staat, nur in Gott gewollten Formen (1, 25—27).

> «Da will ich meine Hand wider dich kehren,
> Schmelzen wie mit Lauge deine Schlacken[2],
> Will dir Richter wieder geben wie ehedem,
> Dir Ratsherrn wie am Anfang.
>
> Darnach soll man dich nennen
> Stadt der Gerechtigkeit, treue Stadt,
> Zion soll durch Recht erlöst werden,
> Und die sich bekehren, durch Gerechtigkeit.»

Durch das Gericht über Jerusalem wird Recht zur Meßschnur und Gerechtigkeit zum Richtblei werden. Der Glaube wird Zions Grundstein (28, 16 f.). Und der Schluß von C. 6 «ein heiliger Same wird ein solcher Stumpf sein», mag er auch nicht vom Propheten stammen — er fehlt in der alten griechischen Übersetzung —, ist doch ganz in seinem Geiste gesprochen.

Mit dieser Hoffnung, die Jesaja gewonnen hatte, war wieder ein gewichtiger Schritt auf die Heilshoffnung der nachexilischen Zeit, auf die Hoffnung auf Gottes

[1] Wie Gressmann meint, s. o. S. 30ff.
[2] V. 25b Füllsel.

Reich gemacht. Das Volk, für das die Kinder des Propheten mit ihren symbolischen Namen von Jahwe Zebaoth als Sinnbilder und Zeichen gegeben waren (8, 18), hätte daraus lernen können, in welcher Richtung sein Weg hätte gegangen werden müssen. Aber es fand diesen Weg nicht. Der Weg zum Reich Gottes war ihm verschlossen, weil es von den Propheten nicht lernte, was Religion war. Auch der Gerichtsgedanke mit seinem per aspera ad astera, in seiner erzieherischen Bedeutung, blieb der Masse des Volkes verborgen. Ihr sagten mehr die Propheten zu, die ihnen zu Gefallen redeten, die alles nur schön und gut ansahen, die «Heil» (*šalom*) verkündeten, wo doch Unheil war (Mi. 3, 5. Jer. 28), deren einer Nahum aus Elkosch (Nah. 1, 12—3, 19) so gut wie der Verfasser von Jes. 10, 5—14 war. Keiner hat gegen sie wohl mehr geeifert als Jeremia aus Anathoth, auch er eine richtige Kassandranatur. Und doch ist vielleicht keinem der Propheten der vorexilischen Zeit dieses Unglückreden innerlich so zuwider wie ihm, er bäumt sich bis zum Bruch mit Jahwe gegen dieses eiserne Muß auf (15, 18 f.), denn es bringt ihm nicht nur Feindschaft ein (15, 10 ff. 11, 18 ff.), es widerspricht auch seinem eigensten Innern, seiner Liebe zu seinem Volke, dem er alles Unheil ersparen möchte. Bei keinem Propheten ertönt daher der Ruf zur Umkehr herzlicher als bei Jeremias (3, 12 f. 21 f. 4, 1. 4. 6, 8 u. ö.). So verstehen wir, daß gerade in der Zeit, da das endgültige Verhängnis über das Volk hereinbrach, in ihm die Hoffnung auflebte, daß doch einmal wieder andere Zeiten kommen könnten und würden. In diesem Glauben, in dieser Hoffnung kauft er seinem Vetter den Erbacker in Anathoth ab, und ließ den Kaufbrief versiegelt in einen Topf legen: «denn so spricht Jahwe, noch werden Häuser, Felder und Weinberge in diesem Lande gekauft werden» (32, 15). Er war wohl der Überzeugung, daß die, die dem Strafgericht, das Nebukadnezar über Land und Volk bringt, entrinnen, wieder den Anfang zum neuen Staat finden werden, indem sie durch das Gericht sich und Jahwe wiedergefunden haben. Niemals aber hat er in den Exulierten den Stamm zum neuen Volk erblickt; das zeigt deutlich sein Brief an die Exulierten, die Gola

aus dem Jahre 597/6, den uns Baruch überliefert (Jer. 29, 1a. bα. 3. 4a. bβ. 5. 7. 11. 12aβ. b. 13b. 15. 21—23).[1] Von der Zeit, da der zurückgebliebene Rest die sittliche religiöse Kraft findet, sich wieder neu aufzubauen, reden auch die späten Lieder Jer. 31, 2—6. 15. 16. 18—20. 21. 22.[2] Veranlassung der Dichtung boten vielleicht jene Männer, die nach der Zerstörung Jerusalems aus Sichem, Silo und Samaria, den altberühmten Städten des früheren Nordreiches, mit Opfergaben nach Jahwes zerstörtem Haus in Jerusalem wallfahrten und in Mizpa halt machten (Jes. 41, 4 ff.). Sie waren dem Propheten ein Zeichen dafür, daß auch der Rest Ephraims sich wieder Juda anschließen werde, daß das alte Liebesverhältnis zwischen Ephraim und dem Gotte auf Zion, das so lange gestört war, wieder hergestellt wurde, jenem auch zu äußerem Segen gereichend (31, 2—6). Die Rückkehr, um die Ephraim bittet (31, 18—20), geht nicht auf die aus dem Exil, sondern auf die zu Jahwe; nicht stehen die Wegweiser, die nach 31, 21 f. aufgestellt werden, auf der Strecke von Babel nach Jerusalem, sondern auf der von Samaria nach der jüdischen Hauptstadt. Die Städte, zu denen die Jungfrau Israels heimkehren soll, die ihre Städte sind, sind die Judas. Und wenn die Ahnfrau Rahel, die um ihre Kinder klagt und sich nicht trösten lassen will, aufgefordert wird, ihre Tränen zu hemmen, weil ihren Mühen Lohn winkt und sie heimkehren wird *me'ereṣ ʾojeb* (31, 15. 16), so ist, wie das Fehlen des Artikels zeigt, der Feind nicht Assur, sondern es ist zu übersetzen «aus feindlichem Land». Als solches aber hat sich Ephraim gegen Juda, wozu auch Benjamin gehörte, seither stets gefühlt. Nun sollen die getrennten Rahelkinder wieder vereinigt werden.

Der Untergang des jüdischen Staates im Jahre 586 besiegelte die prophetische Predigt und schuf mit dieser zusammen die zweite Möglichkeit einer Hoffnung auf

[1] Nach Duhm. Nach diesem Brief ist auch die Feigenvision in Kap. 24 zu beurteilen. Die Gola sah mit Verachtung auf die Jerusalemer Juden herab, das führt in spätere Zeit.

[2] Ganz im üblichen Metrum, in dem der Prophet dichtete, geschrieben.

Gottes Reich. Nun erst lernten die Juden ihren Blick vorwärts richten. Die Zukunft wurde ihnen alles, und mit dem Blick auf sie beurteilten sie die Vergangenheit und richteten die Gegenwart ein. Aber da für sie das, was sie erwarteten, im letzten Ende doch nur die Wiederkehr dessen, was sie verloren hatten, war, mußte ihre Hoffnung im wesentlichen eine nationale sein. Wenn sie allerdings gleichzeitig erwarteten, daß Jahwe seine Herrschaft aufrichten würde, stellten sie sich in diesem Punkt auf die Forderungen der vorexilischen Propheten ein und hofften, auch ohne daß ihnen zunächst der Begriff vorhanden war, auf das Reich Gottes. Aber die Verbindung der beiden Hoffnungen, der irdischen und der himmlischen, schuf das eigenartige Bild eines nationalen Reiches Gottes. Die nationale Erwartung ging nicht nur auf das Reich Juda, wie es die letzten Jahre vor 586 gewesen war, sondern auf das Reich in seiner größten Machtentfaltung, auf das Reich Davids. So spielt gelegentlich in dieser Hoffnung der neue Davidide eine besondere Rolle, wenn auch im allgemeinen als König des neuen Reiches Jahwe gilt. Man hat sich daran gewöhnt, diesen gelegentlich erwarteten irdischen König als Messias zu bezeichnen und vergißt nur zu leicht, daß dieser nicht von Haus aus etwas Besonderes ist, sondern weiter nichts als unser Wort König bezeichnet, nur daß dieser Ausdruck das besondere Verhältnis bezeichnet, in dem der König zu Jahwe steht.[1]

[1] Unser Wort «Messias» (s. H. Weinel, ZAW. 18 [1898], S. 1 ff.) ist nicht abzuleiten vom hebr. *m^ešiach* (*Jahwe*), sondern vom aram. *m^ešicha*, welches Joh. 1, 41. 4, 25 mit Μεσσίας wiedergegeben wird. Man sprach zu Jesu Zeiten, der für die Christen der Messias war, nicht hebräisch, sondern aramäisch. Aus der Schreibung Μεσσίας schloß P. de Lagarde auf ein *miššicha* «der Salber» (Übersicht über die .... ursprüngliche Bildung der Nomina, AGA. 1889, B. 35, S. 93 ff.), der König habe so geheißen, weil er mit dem Heiligen Geist gesalbt habe. Dagegen spricht, 1. daß einige Handschriften Joh. 1, 4 auch Μεσείας haben, 2. das σσ soll nur den scharfen Zischlaut *š* aussprechen, vgl. *jišai* = Ἰσσαί; vgl. Th. Nöldeke, ZDMG. 32, S. 403, 3. die LXX übersetzt das hebr. *m^ešiach Jahwe*, wovon doch das aram. *m^ešicha d^e Jahwe* wieder eine Übersetzung ist, stets mit χριστὸς κυρίου, ebenso gibt Aquila es mit ἠλειμμένος wieder, 4. ist niemals im Alten Testament der König als Salber gedacht worden, und der König der Zukunft hat doch seine Grundfarben vom irdischen König der Vergangenheit erhalten. Nicht einmal Paulus, der doch die Gabe

des Geistes auf den erhöhten Χριστός zurückführt, gebraucht den Ausdruck: Christus salbt mit dem Geist. Also Μεσσίας ist nicht «der Salber», sondern «der Gesalbte», nämlich der Gesalbte Jahwes. Der jüdische König heißt «der Gesalbte Jahwes» (1. Sam. 2, 35. 24, 7. 11. 26, 9 ff. 2. Sam. 1, 14. 16. 19, 11), weil er mit dem heiligen Öl gesalbt wurde, das im Ölhorn (1. Sam. 16, 1. 13. 1. Reg. 1, 39) oder in der Ölflasche (1. Sam. 10, 1) aufbewahrt wurde; vgl. auch 2. Sam. 2, 4. 1. Reg. 1, 39. 45. 2. Reg. 9, 1 ff. So entsprechen sich «Gesalbter» (Jahwes) und König (1. Sam. 2, 10. 12, 3. 5. 16, 6. Ps. 28, 8. 18, 51. 132, 17). So nennt sogar Jahwe Kyros als seinen Gesalbten Jes. 45, 1, obwohl die Salbung des Königs in Persien unbekannt war. Was bedeutet nun die jüdische Sitte, den König zu salben? Der Rationalismus faßte die Salbung als Symbol der Tüchtigmachung des Königs zu seinem Amt. Aus 1. Sam. 16, 13 schloß man auf eine Salbung mit dem Heiligen Geist, als wenn der bei allen Königen gewesen wäre, denn es wurden doch nicht nur die frommen Könige gesalbt. Auch fehlt die Vorstellung, daß wegen 1. Sam. 10, 1. 6. 14, 6; 1. Sam. 16, 13 die Ölsalbung mit der Geistessalbung verbunden gewesen sei, den älteren Quellen; «Saul ist inspiriert wie jeder Held» (Stade, Bibl. Theologie, S. 61). Es kommt darauf an, daß der König mit h e i l i g e m Öl gesalbt wird. So läßt sich Absalom am Heiligtum zu Hebron zum König ausrufen, also wohl auch salben (2. Sam. 15, 7 ff.). Wie die Priester durch ihre Salbung (Lev. 4, 3) gottgeweiht, Gottes Eigentum wurden, oder Geräte und Gegenstände durch ihre Salbung, wie die Mazzebe Gen. 31, 13, der Altar Lev. 8, 11, die Stiftshütte Ex. 30, 27, so wird auch der König durch seine Salbung mit heiligem Öl ein Gottgeweihter, Gottes Eigentum. Es irrt also Gressmann (Eschatologie S. 258), wenn er meint, daß der Ritus der Königsalbung von der Salbung der Gottheit bzw. ihres Bildes stamme. Beide Salbungen gehen auf dieselbe Wurzel zurück, auf die Weihe zum Eigentum der Gottheit. Deshalb ist der König, wie jeder andere Gegenstand der Gottheit, unverletzlich und darf weder durch Fluch (Ex. 22, 27. 2. Sam. 16, 9. 19. 22. 1. Reg. 2, 8 f. 21, 10) noch durch die Tat verletzt werden (1. Sam. 24, 6 ff. 26, 9 ff. 2. Sam. 1, 14. 19, 22). Deshalb ist noch Hosea empört über die Blutschuld Jesreels (1, 4). — Noch ist zu bemerken, daß in übertragener Bedeutung auch das Volk, die Gemeinde als «Gesalbter Jahwes» bezeichnet werden kann, so zwar nicht Ps. 2, 2. 20, 7, wohl aber Ps. 28, 8. 84, 10 und Hab. 3, 13.

6. Kapitel.

Entstehen der jüdischen Reich-Gottes-Hoffnung im persischen Zeitalter.

Man sieht in der WELLHAUSENschen Schule allgemein Hesekiel als den an, der die große Wendung in der eschatologischen Erwartung gebracht habe. Mit der endgültigen Zerstörung Jerusalems habe er den Inhalt seiner Predigt geändert; statt Unheil, verkündige er nun Heil, die Wiederaufrichtung des davidischen Staates, die Wiedervereinigung der getrennten Stämme des Nordreiches mit jenem, den Anbruch eines Zeitalters, in dem Gottes Willen geschieht, und eine Umgestaltung der Natur. An diesem Dogma der alttestamentlichen Wissenschaft hat HÖLSCHER zum ersten Male gerüttelt[1] und es hoffentlich für immer zu Fall gebracht. Der echte Hesekiel, der Jerusalemer Priester, der 597 mit andern deportiert wurde, verkündigt der Gola, daß Jerusalem bald ganz zerstört wird und der Rest seiner Bewohner auch von Nebukadnezar weggeführt wird, alles zur Strafe für den Götzendienst im Jerusalemer Tempel. Außerdem verkündigt Hesekiel Tyrus und Ägypten, die damals mit Juda verbündet waren, den Untergang. Hesekiel unterscheidet sich scharf von den Propheten der vorexilischen Zeit, insofern er, der Priester, den Untergang Jerusalems ganz anders motiviert als diese. Ihm ist es nicht um den sittlichen Abfall des Volkes zu tun, auch nicht um dessen falsche Auffassung vom Wesen der Religion, sondern um den Götzendienst, der im Jerusalemer Tempel Einzug gehalten hat. Was an Heilsweissagungen im Buch Hesekiel steht, stammt aus nachexilischer Zeit. Nicht Hesekiel

[1] Geschichte der israel. u. jüd. Religion § 51, § 60. Hesekiel der Dichter und das Buch, 1924 (Beiheft zu ZAW. 39).

hat, wie die WELLHAUSENsche Schule seither meinte, die Heilshoffnung in die jüdische Religion eingeführt (589), sondern Deutero-Jesaja, der wohl erst nach dem Falle Babels[1] (Jes. 46, 1 f.), wohl in Jerusalem seine Lieder veröffentlichte.

Seither hat man im wesentlichen die Gola Babels als die Trägerin der neuen, das Judentum begründenden Ideen angesehen, m. E. mit Unrecht. Die herkömmliche Anschauung, die sowohl die Heilshoffnung als auch das Gesetz in der babylonischen Judenschaft entstanden ansieht, dürfte falsch sein. Sie geht aus von falschen Vorstellungen von der Art der sog. Exulierung und von einer irrigen Ansicht über die tatsächlichen, religiösen Zustände der im Lande Zurückgebliebenen. Man sieht diese letzteren an mit der Brille der babylonischen Juden, d. h. schief und verkehrt: «Die guten Feigen sind die Verbannten, aber die schlechten, die so schlecht sind, daß sie nicht gegessen werden können, sind die im Lande übrig Gebliebenen», wie es der in Babel lebende jüdische nachexilische Theologe und Verfasser von Jerem. 24 beschrieb. Aber dieses ist ein ganz einseitiges Urteil und hätte von den Zurückgebliebenen mit gleichem Recht zurückgegeben werden können. Jedenfalls war durch den Untergang des Staates und die Zerstörung des Tempels das offizielle religiöse Leben der Zurückgebliebenen zunächst nicht in andere Bahnen geleitet worden. War auch das Haus Jahwes zerstört, der Gottesdienst am Altar hat niemals aufgehört und war um so weniger an ein Gotteshaus gebunden, als dieses ja schon vorher sicher keinen Kultgegenstand mehr beherbergte.[2] Wie sehr es für die Zurückgebliebenen ein Bedürfnis war, an der altheiligen Stätte Jerusalems — und das war der Opferaltar auf dem heiligen Felsen — zu opfern, lehren uns jene Männer, die von Sichem, Silo und Samaria nach

---

[1] HÖLSCHER § 54, s. auch seine Propheten S. 373; allerdings glaube ich nicht an Ägypten als die Heimat von Deuterojesaja.

[2] Die Lade war wohl von Scheschonk 928 nach Ägypten mitgenommen worden, sie verschwindet völlig aus der Geschichte schon seit Rehabeam. Oder will man aus Esr. 2, 63 etwa schließen, daß um 400 noch das Ephod mit seinen alten Lospfeilen Urim und Tummim vorhanden gewesen sei!

Jerem. 41, 4 ff.[1] nach Mizpa kamen, um Opfergabe und Weihrauch zum Hause Jahwes nach Jerusalem zu bringen. Es steht also fest, daß der Kult an der heiligen Stätte, trotz der Zerstörung des Tempelhauses, auch nach 586 nicht aufgehört hat. Und wie sollte er das auch! Weggeführt war doch nur ein verschwindend kleiner Teil des Volkes: In den Jahren 597 und 586 waren es 3023 und 832 Juden, und im Jahre 581 folgten noch 745 Juden, alles in allem 4600 Seelen (Jer. 52, 28 ff.).[2] Gewiß waren in den Kriegswirren Tausende umgekommen, aber es blieben sicher viele Zehntausende zurück. Die «Übriggebliebenen» dieses Volkes (Hagg. 1, 12. 14. 2, 2. Sach. 8, 6. 11.) waren weitaus mehr als die Gola. Und wie Jer. 41, 4 ff. zeigt, hielt sich nicht nur die Bevölkerung des Weichbildes von Jerusalem zum Tempel, sondern auch die Bewohner von Ephraim und Samaria, denn zum Bruch dieser nördlichen Israeliten mit dem südlichen Judentum, der zur Stiftung einer samaritanischen Gemeinde führte, ist es erst viele Jahrhunderte später gekommen. Es ist unter diesen Umständen einfach undenkbar, daß die Zurückgebliebenen, der «Rest», sich nicht irgendwie an der Weiterentwicklung und Umbildung der vorexilischen Religion in die nachexilische Religion des Judentums beteiligt hätten, oder daß sie nicht in diesem Prozeß die Führung gehabt hätten. Sie hatten die Opferstätte, nicht die Exulierten, sie hatten also allein ein Interesse an der Festlegung der Opfergebräuche und priesterlichen Gewohnheiten. Sie waren in der überwiegenden Mehrheit und hatten deshalb auch in erster Linie ein Interesse an der Wiederbelebung ihres Volkstums und der Wiederaufrichtung ihres Staates. Die Gola hatte sich sehr bald nach dem Brief des Jeremias (C. 29)[3] gerichtet und sich häuslich in der Fremde niedergelassen und hatte bald, wenigstens in ihrer Masse, das Heimweh verloren, sie handelten nach dem ubi bene ibi patria. Gewiß man wird viele Priester 597 und 586 nach Babel geführt haben; aber wen doch in erster Linie das Schicksal der Deportation traf, kann man aus der Liste der 80

[1] S. o. S. 172.
[2] 2. Reg. 24, 14 ff. gibt viel zu allgemeine Zahlen.
[3] S. o. S. 171 f.

Hingerichteten in 2. Reg. 25, 18 ff., Jer. 52, 24 ff. und aus der Angabe über die im Jahre 597 Exulierten in 2. Reg. 24, 15 ff. ersehen. Es waren die politischen und militärischen Führer des Volkes, sowie die Vertreter der Kriegsindustrie, es waren die, welche immer zum Kriege geschürt hatten. Wie sich die babylonische Regierung zur Friedenspartei Judas stellte, zeigt das Beispiel des Jeremias, dem man gestattete, im Land zu bleiben. Und Jeremias war doch wohl einer von vielen Gesinnungsgenossen. Die geistigen Führer des Judentums müssen wir wohl in erster Linie unter dem «Rest» suchen. In der Heimat, nicht in der Fremde, wie man seither angenommen hat, kann allein das nachexilische Judentum entstanden sein. In der Heimat entwickelte sich die Gesetzesreligion, hier entstand und konnte auch allein die Heilshoffnung, die Hoffnung auf Jahwes Königtum, das Reich Gottes, das sich im jüdischen neuen Gemeinwesen verkörperte, entstehen. Hier war allein die Anknüpfung an das gegeben, was Jesaja mit dem Sche'arjaschub geglaubt hatte, was Jeremias erhofft hatte, da er den Erbacker in Anathoth sich kaufte und den Anschluß Ephraims an Juda erwartete.

Und der, welcher zum ersten Male zündend diesen Glauben, diese Hoffnung an die bessere bevorstehende Zukunft in das Volk seiner Heimat hineingeworfen hatte, war Deutero-Jesaja (Jes. 40—55). Trat er auch nicht nach Art der vorexilischen Propheten redend öffentlich auf, sondern wirkte nur literarisch, so steht er doch bei aller Verschiedenheit jenen viel näher als der Priester Hesekiel. Er hat doch viel mehr, viel Größeres und Tieferes von den alten Propheten als dieser gelernt. Er weiß, daß Religion nicht Opfer ist. Jahwe hat sein Volk nicht mit Speiseopfern und Weihrauch beschwert, mit Brandopfern wollte er nicht geehrt sein (43, 22 ff.); es wäre auch gar nicht Jahwes Allmacht und Heiligkeit gegenüber gegangen, das Holz des Libanon hätte nicht zum Brennholz und sein Wild nicht zum Opfer gereicht (40, 16). Deutero-Jesaja ist bei Jesaja in die Schule gegangen. Religion ist ihm Glauben und Vertrauen auf Gott auch, wo anscheinend nichts mehr zu erwarten ist, sich furchtlos ganz auf ihn verlassen.

«Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst,
Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein» (43, 1).
«Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir;
Erschrick nicht, denn ich bin dein Gott.
Ich stärke dich, ich helfe dir auch,
Ich halte dich mit meiner hilfreichen Hand» (41, 10).
«Er gibt dem Müden Kraft und Stärke genug dem Unvermögenden,
Knaben werden müde und matt und Jünglinge fallen;
Aber die auf Jahwe harren, kriegen neue Kraft,
Daß sie auffahren mit Flügeln wie Adler,
Daß sie laufen und nicht matt werden,
Daß sie wandeln und nicht müde werden» (40, 30 f.).

Diese Kernsprüche des Dichters zeigen besser als alles andere, was Glauben, was Religion ist. Und mit den alten Propheten weiß er, daß die Sünde zum Untergang des Volkes geführt hat (40,2. 43,27. 48,6. 50,1. 51,17.21f.). Er nennt fast nie einzelne Sünden, soviel ihrer waren, so sehr Israel mit ihnen seinem Gott Mühe gemacht hat (43,24). Aber, und hier berührt er sich wieder mit Hosea und Jeremias, die Treulosigkeit ist ihm das Wesen der Sünde, die dem Volke zum Verhängnis gereicht. Abtrünnig war es von Mutterleib (48, 8), nicht hat es auf Gottes sittliche Forderungen gehört (48, 18), halsstarrig war es, eine Stirne von Erz hatte es (48, 4). Taub und blind war Israel, Jahwes Knecht (42, 19).

Aber nun ist die Zeit der Strafe vorbei, die Schuld des Volkes ist bezahlt, Zwiefältiges hat es empfangen für all seine Sünden (40, 2), so daß das, was es jetzt noch erduldet, unschuldiges Leiden ist (53, 4 ff.). Nun öffnet sich ihm das Grab, das er bei den Frevlern hatte, und er, der aus dem Lande der Lebendigen getilgt war, wird neu erstehen zu langem Leben (53, 9 f.). Vor allem hat dabei Deutero-Jesaja die Exulanten im Auge, sie sollen heimkehren, denn Babel ist ja jetzt gefallen. In wunderbarer Weise schildert er diesen neuen Exodus unter den Bildern des Alten.[1] Und es sind nicht nur Bilder, es sind Wirklichkeiten, an die er glaubt, so gewiß er glaubt,

[1] S. A. Zillessen, Der alte und der neue Exodus, s. Archiv für Religionswissenschaft VI (1903), S. 289 ff.

daß Jahwe Himmel und Erde geschaffen hat, daß er in dunkler Nacht die Sterne herausführt, sie einzeln mit Namen nennt, daß er nicht nur über dieser Welt in erhabener Allmacht thront, sondern auch die Geschicke der Völker in seiner Hand hat, die vor ihm wie der Tropfen am Eimer und der Staub auf der Wage sind. Wie einst Jahwe seinem Volk in der Wolken- und Feuersäule in der Wüste voranging, da er es aus Ägypten führte, so wird er auch jetzt es anführen, wenn er es aus Babel heimholt. Jahwe geht vor ihnen her, ihr Gott ist ihre Nachhut (52, 12), wohl in der Wolken- und Feuersäule des ersten Exodus, seiner Herrlichkeit.[1] Dem Hirten gleich wird er dem Zug vorangehen (40, 11). Die Wunder des ersten Exodus wiederholen sich in der Wüste:

«Ziehet aus von Babel, Flieht vor den Chaldäern,
Mit der Stimme des Jubels Tut es kund, laßt's hören,
Bringt es hinaus Bis an das Ende der Erde:
Erlöst hat Jahwe Seinen Knecht Jakob.
Nicht hatten die Durst, Die er durch die Wüste leitete,
Wasser aus dem Felsen Ließ er rieseln seinem Volke[2],
Und er spaltete den Felsen, Da flossen Wasser» (48, 20 f., vgl. 42, 11. 43, 19). Nicht sollen sie hungern und dürsten, noch der Schirokko und die Sonne sie stechen (49, 10). Nicht nur Wasser spendet die Wüste den Dürstenden, deren Zunge vertrocknet, sondern schattige Bäume (41, 17 ff. 55, 13), und daß sie bequem ihre Straße ziehen können, werden Hügel geebnet und Täler erhöht (40, 3 f. 41, 15 f. 42, 15 f. 43, 19).

Aber nicht nur die Gola Babels soll heimkehren, aus aller Welt ziehen die Juden heim:

«Von Aufgang bring' ich herbei deinen Samen,
Von Untergang will ich dich sammeln.
Zum Norden sprech ich: gib her,
Und zum Süden: halt nicht zurück» (43, 5. 6).
«Sieh, diese kommen von Osten[3]
Und diese von Norden und Westen
Und jene von Land aus Syne» (49, 12).

---

[1] Vgl. meine Herrlichkeit Gottes, 1898.
[2] l. *le ʿammo.*
[3] l. *mikkedem.*

Die Heiden selbst müssen die zerstreuten Juden heimbringen, sie bringen ihre Söhne im Gewandbausch, und ihre Töchter tragen sie auf den Schultern (49, 22).

Aber bei allem hat der Dichter nur Juda im Auge, von den weggeführten Stämmen des Nordreiches redet er nicht. Mit diesen Gedanken haben wir zum ersten Male die Erwartung von der Heimkehr der Diaspora ausgesprochen, die von nun an nicht mehr in der Heilshoffnung fehlt. Und hier geht Deutero-Jesaja über Jesaja und Jeremias hinaus, zumal den letzteren, der nichts von einem besseren Los der Exulanten wußte. Die beiden vorexilischen Propheten konnten sich nur denken, daß von den Zurückgebliebenen einmal das Neue kommen konnte. Aber auch Deutero-Jesaja vergißt den «Rest» nicht. Dieser ist ja gerade der Stamm des Volkes, mit dem sich die Diaspora wieder vereinigen soll. Daß er so wenig von ihm redet (40, 9. 41, 27), beweist nur, daß er unter ihm lebt. Und für das neue Volk, das Jerusalem mit seinen heimkehrenden Söhnen und Töchtern vereinigen soll, wird Jakob-Israel sein Ehrennamen (41, 8. 43, 22. 44, 1 f. 21. 48, 1. 12). Ja, der Dichter prägt sogar einen neuen Ehrennamen für ihn, Jeschurun (44, 2) den redlichen, im Gegensatz zum «Überlister» Jakob (34, 27 f.).

Und in der Tat wird das Volk auch geistig ein neues, so daß Jahwe an ihm in Zukunft seine Freude haben kann. Jahwes Geist, den er ausgießt, wird ihm zum Segen in der neuen Zeit werden.

«Wasser will ich aufs Durstige gießen
Und rieselnde Bäche aufs Trockne,
Will ausgießen meinen Geist auf deinen Samen,
Und meinen Segen auf deine Schößlinge,
Daß sie sprossen wie im Tal[1] das Gras,
Wie Weiden an Wasserläufen» (44, 3 f.).

Aber Gottes Geist wirkt auch physisch neugestaltend auf das Volk der Heilszeit, daß es sich wunderbar vermehrt und nach allen Seiten sich ausbreitet und die verödeten Städte Judas wieder bewohnen werden (54, 1 ff.). Allen voran wird Jerusalem und der Tempel neuerstehen (44, 26. 28, vgl. 51, 3. 52, 9), seine Mauern werden

---

[1] l. mit LXX *kabbanachal.*

rascher erbaut, als sie zerstört wurden (49, 17 ff.). Kyros selbst soll Jahwes Stadt erbauen (45, 13). Aus Edelsteinen bestehen die Grundmauern, Zinnen und Tore Jerusalems (54, 11 f.). Auch die Natur des Landes gestaltet sich wunderbar um, sie wird zum Paradies, zum Gottesgarten (51, 3). Statt Dornen wachsen Zypressen, und Myrthen für Nesseln (55, 13). Ohne Geld wird man Getreide kaufen, lecker soll man speisen und in Fett schwelgen (55, 1 f.). Fern von Drangsal und von Schrecken wird man leben, zu fürchten braucht man sich nicht mehr (54, 14 ff.). Nicht mehr wird in Jerusalem der Feind, der Unbeschnittene und Unreine, eindringen (52, 1, vgl. 41, 11 f.), denn auch die Heiden werden im neuen Reich sich Jahwe anschließen, weil sie Israel untertan sind. Sie werden sich zu Jerusalem bekennen: «Nur in dir ist Gott, und es gibt keinen sonst, keine Gottheit mehr» (45, 19 ff.). Könige der Völker soll das neue Heil sehen und aufstehen, Fürsten sich niederwerfen (49, 7), Könige werden Israels Pfleger und ihre Gemahlinnen ihre Ammen, fallen vor Israel nieder, lecken den Staub seiner Füße und erkennen, daß Jahwe Gott ist (49, 23). Israel, dem die Gnaden Davids, die unverbrüchlichen, gelten, wird zum Fürsten und Herrn der Völker, die zu ihm eilen um Jahwes, seines Gottes, willen (55, 4 f.). Ihnen allen wird Kyros vorangehen, er erlaubt nicht nur die Heimkehr der in Babel Gefangenen, er ist nicht nur Jahwes Werkzeug in der Ausführung seines Planes mit Israel (44, 28. 45, 1 ff.), er ist sein Hirte (44, 28), sein Gesalbter, dessen Hand er ergreift (45, 1). Er wird Jahwe selbst erkennen (45, 3) und sorgen, daß auch die Heiden zu dieser Erkenntnis kommen (45, 6). Mit der Natur (42, 12. 44, 22. 55, 12), den Tieren (43, 20) und mit Israel (48, 20) werden auch die Heiden in Jubel über Gottes Großtaten ausbrechen (42, 11 f.).

Diese Erwartung einer Umänderung nicht nur der unbelebten Natur, sondern auch der Menschen ist ein ganz Neues in der religiösen Vorstellungswelt Israels. Der Gedanke, daß die «Heiden», denn das sind für Deutero-Jesaja die Völker geworden, sich auch zu dem einen, wahren Gott bekehren werden, hat die Hoffnung der Menschen nicht mehr losgelassen. Er ist einer der

stärksten Gedanken in der Reich-Gottes-Hoffnung geworden. Und wir stehen mit Deutero-Jesaja bereits mitten in der Reich-Gottes-Hoffnung drin, mag sie auch noch so sehr national orientiert sein, mag sie noch immer untrennbar mit Israel verbunden sein. Das zeigt sich auch vor allem darin, daß Jahwe für Deutero-Jesaja nicht nur der «Helfer», der «Heiland» *mošiaʿ* (43, 3. 11. 45, 21. 49, 26. 59, 26) und der *go'ēl*, der «Erlöser» (43, 14. 44, 6. 23 u. ö.) ist, sondern auch der König (41, 21. 43, 15. 44, 6), und zwar nicht nur der König Jerusalems, sondern auch Israels[1], ja der Welt. Jahwe hat seine Königsherrschaft angetreten. Die Füße des Freudenboten eilen über die Berge, er verkündet das Glück der neuen Zeit, die der Dichter wahrscheinlich mit Jahresanfang beginnend ansieht, ruft Frieden und Heil aus und spricht zu Zion: «Dein Gott ist König geworden» (52, 7), «Gott ist in Zion» (45, 14). Und weil Jahwe mit der Erlösung seine Königsherrschaft angetreten hat, kann Deutero-Jesaja auch das, was jetzt anbricht, was Gott jetzt schafft, als «Gerechtigkeit» (*ṣedeḳ*, *ṣedaḳa*) und als «Rettung, Heil» (*ješaʿ*, *jᵉšuʿa*) bezeichnen (41, 10. 42, 6. 45, 8. 46, 12. 51, 5).[2] Es entsprechen deshalb diese beiden Ausdrücke inhaltlich durchaus dem der βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Eigenartig ist, daß Deutero-Jesaja den Gerichtsgedanken aufgegeben hat. Israel gegenüber kann ja vom Gericht keine Rede mehr sein, die Tage der Strafe sind für es vorüber. Aber man könnte doch denken, daß von einem Gericht über die Heiden und die Welt die Rede wäre, zumal ja Jahwe sich als König erwiesen hat. Aber auch die Lieder über den Fall Babels (46. 47) fassen diesen nicht unter dem Gesichtspunkt des Gerichts. Von einem Gericht über die Völker weiß auch Deutero-Jesaja da nichts, wo er davon redet, daß fremde Völker als Ersatz für das befreite Israel hingegeben werden (43, 3 f.). Die Entronnenen der Heiden (45, 20) sind die, welche Kyros bei seinem Siegeszug übrig gelassen. Deutero-Jesaja ist in seiner Stimmung eben zu heiter, zu fröhlich, als daß er dem Ernst des Gerichtsgedankens hätte Raum

---

[1] S. o. S. 22. 41 f.

[2] Vgl. K. Cramer, ZAW. 28 (1907), S. 79 ff.

geben können. Das Neue, das in nächster Nähe bevorsteht, das Jahwe schafft und das er wieder verkündigt als das Ziel der Weltgeschichte (42, 9. 46, 13. 48, 6. 51, 5 u. ö.), schließt den Gerichtsgedanken aus.

Als Residenz Jahwes, des Königs Israels und der Welt, gilt für Deutero-Jesaja das neue Jerusalem. Wie der Dichter sich hier sein Wohnen vorgestellt hat, erfahren wir nicht recht. Vielleicht dachte er sich die Herrlichkeit Jahwes, die Israel bei seiner Heimkehr angeführt hat, nach Art von 1. Reg. 8, 10 f. in der Licht- und Feuerwolke in den Tempel einziehen, wo nun Jahwe seinen Thron besteigt.

Ihren Höhepunkt erreicht die Heilshoffnung Deutero-Jesajas in seiner Vorstellung vom Knecht Gottes. Ihm ist der Knecht Gottes keine einzelne, geschichtliche Persönlichkeit[1], noch eine mythische Gestalt[2], sondern Israel selbst[3], nicht nur, was kein Gelehrter bestreitet — an

---

[1] B. Duhm, Das Buch Jesaja, 3. Aufl. 1914, S. 284 (ein Toralehrer), M. Schian, Die Ebed Jahwe-Lieder, 1895 (ein Märtyrer), A. Bertholet, Zu Jes. 53, 1899 (Gesetzeslehrer und Märtyrer), Kittel in Dillmanns Kommentar, 1898 (ein Leiter der exilischen Gemeinde), E. Sellin, Serubbabel, 1898 (Serubbabel), Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde I, 1901 (ein Davidide des Exils), das Rätsel des Deuterojesaja-Buches, 1908 (Jojachin), Mose und seine Bedeutung für die israelitisch jüdische Religionsgeschichte, 1922 (Mose !).

Der Ebed Jahwe ist der Messias: J. Ley, Historische Einleitung des 2. Teils des Jesaja, 1893, und Theol. Studien und Kritiken, 1899, S. 163 ff. Füllkrug, Der Gottesknecht des Deuterojesaja, 1899, Laue, Die Ebed-Jahwe-Lieder im 2. Teil des Jesaja, 1898, und Theol. Studien und Kritiken, 1904, S. 320 ff. Mäckelnberg, Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie, 1905, S. 313; W. Stärk, ebends., 1909, S. 28 ff.

Eigenartig ist S. Mowinckel, Der Knecht Jahwes, 1921: «Das Idealbild des unschuldig leidenden Frommen der kultischen Klagepsalmen, der Sündopferpsalmen».

[2] H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, S. 78 ff., Die Religion in Geschichte und Gegenwart, III, Sp. 1545 ff. Gressmann, Eschatologie, S. 301 ff.

[3] K. Budde, Die sog. Ebed Jahwe-Lieder, 1900. G. Hölscher, Propheten, 327 ff.; Israel. und Jüd. Religion, S. 123; vgl. auch Wellhausen, Israel. und Jüd. Geschichte, 1894, S. 117. R. Smend, Alttest. Religionsgeschichte, 2. Aufl., 1899, S. 352 ff. Fr. Giesebrecht, Der Knecht Jahwes, 1902. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, II, S. 77 ff., Biblische Theologie, 1905, S. 306 ff. K. Marti, Alttest. Theologie, 1894, S. 151 f., 182 f. Ed. König, NKZ., 1898, S. 95 ff. A. Zillessen, ZAW., 1904, S. 251 ff.

Stellen wie 41, 8f. 43, 10. 44, 1f. 21. 45, 4. 48, 20 —, sondern auch in den eigentlichen *ʿebed-Jahwe* (Knecht Jahwes) Liedern 42,1—7.49,1—6.50,4—9.52,13—53,12. Israel, Jahwes Knecht, ist von jeher dazu bestimmt gewesen, Gottes Willen in der Welt durchzuführen, sagen wir ruhig, Gottes Reich zu verwirklichen. Nicht marktschreierisch ist es dem nachgekommen, nicht polternd und scheltend, sondern still und gewissenhaft. Jahwe hat ihm eine Jüngerzunge gegeben, um die Müden zurechtzuweisen, er weckt ihn alle Morgen aufs neue. Und Israel geht seinem Beruf treu nach, trotz aller Leiden und Mißhandlungen. Ja, erst durch sein unschuldiges Leiden und Sterben, aus dem er zu neuem Leben ersteht, wird er erst recht befähigt, seine Aufgabe in die volle Wirklichkeit umzusetzen. Der Knecht Jahwes litt für die Heiden, der Gerechte für die Sünder, die eben durch sein Leiden zu Gott geführt werden. So wird der Knecht ein Licht der Völker bis zu den Enden der Erde.

Wir sahen, daß Deutero-Jesaja überall an die Geschichte und Religion seines Volkes anknüpft. Die Zerstörung Jerusalems, der Untergang des Staates, die Exulierung eines Teiles des Volkes durch Babel und seine teilweise Zerstreuung in alle Himmelsrichtungen sind für seine, an den vorexilischen Propheten orientierte religiöse Betrachtungsweise eine Strafe für die Sünden gewesen. Aber die Liebe zu seinem Volk läßt ihn den Blick hoffnungsvoll in die Zukunft schweifen. Was einst war, soll wieder werden. Stadt und Reich sollen neuerstehen, nicht unter einem irdischen König, sondern unter Jahwe, dem Schöpfer des Alls, und Jahwe wird der König der Welt, in der Israel, sein Knecht, eine einzigartige Aufgabe hat. Das ganze Volk Juda soll wieder zusammengeführt werden, ein neuer Exodus steht bevor. Der neuen Zeit bleibt alles Schädliche und Schlechte vorenthalten.

Wenn die vorexilische israelitische Religion keine Heilshoffnung kannte, erhebt sich die Frage, woher hatte sie Deutero-Jesaja? Genügte seine eigene Sehnsucht, seine eigene Phantasie, die sich an den Heilstatsachen des alten Exodus berauschte, eine solche Hoffnung hervorzuzaubern? Genügte die Erinnerung daran, daß einst durch Jahrhunderte hindurch Jahwe als der König von Zion verehrt

wurde, daß in der assyrischen Periode Judas in Jerusalem ein Thronbesteigungsfest Jahwes eingeführt wurde, das vielleicht jetzt noch existierte, dazu, in ihm den Glauben an eine bevorstehende Königsherrschaft Jahwes über die Welt zu wecken? Gewiß, all das wirkte mit, um die Heilshoffnung in ihm Gestalt gewinnen zu lassen, aber es war doch nicht das alleinige, treibende Moment. Wer die Lieder Deutero-Jesajas unbefangen liest, gewinnt den Eindruck, daß auf ihren Dichter Ideen gewirkt haben, die nicht allein aus der Religion Israels stammen, wenn diese auch immer das Grundkolorit bleibt. Und diese Ideen stammen aus der Religion Zarathuštras und seiner Kirche. Allüberall begegnen uns Anklänge an die Gathas des iranischen Propheten, an die religiöse Vorstellungswelt seiner Gläubigen, wie wir sie im vierten Kapitel kennengelernt haben[1]; und zwar sind es nur die gewaltigsten Hauptzüge der parsischen Glaubenswelt, kaum Einzelheiten, die auf den jüdischen Dichter gewirkt haben und sie mit seiner überkommenen Ideenwelt zusammenschmelzen ließen. Es ist vor allem die Erwartung einer bevorstehenden Heilszeit, der kommenden βασιλεία τοῦ θεοῦ, die auf dieser Erde ein Neues schafft. Gewiß hat auch die alte jahwistische Sage in Gen. 2 Jahwe als Weltschöpfer gekannt, aber für Deutero-Jesaja bedeutet doch die Tatsache, daß Jahwe der Schöpfer des Alls ist, etwas ganz anderes: das Theologumenon wird ihm Glaube. Darum ist Jahwe der Bringer des Heils. Wir meinen oft Ahura Mazdah, der sein Reich bringen will, in den Worten Jahwes zu hören. Wenn Jahwe als der «Heiland» bezeichnet wird, so ist das doch etwas ganz anderes, als wenn man auch in Israel von solchen *moši^cim* redete; jetzt ragt der Heiland über das Menschliche hinaus, er ist etwas Göttliches. Fast möchten wir denken, Deutero-Jesaja habe vom Saošyant der parsischen Religion gehört und diesen Begriff auf seinen Gott übertragen. Und dann sieht uns dieser Kyros mit seiner weltgeschichtlichen Auf-

[1] Ich verzichte darauf, die Ähnlichkeiten im einzelnen zusammenzustellen. Wer das 4. Kapitel aufmerksam gelesen hat, dem werden sie von selbst kommen. Jüngeren Theologen empfehle ich, die Parallelen im einzelnen zu einer Lizentiatenarbeit zusammenzustellen.

gabe, die ihm der Dichter zuweist, wieder als der Sieger Astvatereta aus; er ist wie Zarathuštra Gottes Hirte, er soll ja auch die Völker zur Erkenntnis des Einen Gottes führen. Jahwes Geist, der ein Neues schafft, erinnert uns an Ahura Mazdas heiligen Geist. Die geistige Umwandlung der Menschen ist doch noch etwas anderes als wie die alten Propheten erwartet haben; und die Umgestaltung der Wüste, die Einebnung der Berge läßt sich doch nicht nur aus der Erinnerung an den alten Exodus erklären. Und wenn wir von der Heimkehr der Diaspora aus allen Winden hören, so ist das doch mehr als ein neuer Exodus. Klingt es nicht wie eine Umdeutung der Heimholung und Auferstehung der allüberall zerstreuten Toten zum großen Weltgericht? Und schließlich findet, wenn wir bei Deutero-Jesaja den Einfluß parsischer Ideen annehmen, vielleicht auch das Geheimnis des unschuldig leidenden frommen Gottesknechtes, der seine Auferstehung erlebt, seine Lösung. Hat ihm etwa der Urmensch Gayomart[1] als Modell gestanden? Aber er wurde ihm zu Israel: sein Ursprung reicht in die Vorzeit hinein, aber jetzt in der kommenden Heilszeit wird es seine Hauptrolle spielen. So manches Unklare in der Gestalt des Knechtes Jahwes bei Deutero-Jesaja erklärt sich vielleicht gerade aus seiner Vorlage, denn bei der Umdeutung gelang es doch nicht, restlos die alten Züge zu tilgen. Überhaupt müssen wir eins unbedingt festhalten: bewußt und rein übernahm Deutero-Jesaja nur e i n e n Gedanken der parsischen Religion, die Hoffnung auf die kommende Heilszeit unter dem Weltkönigtum des allmächtigen Gottes; sie wurde für ihn gleichbedeutend mit der Wiederherstellung Israels unter seinem König Jahwe. Gottes Reich wurde so für Deutero-Jesaja ein nationales jüdisches Reich Gottes. Alle anderen Gedanken und Gestalten der parsischen

---

[1] Ich verweise der Wichtigkeit gerade dieser Frage wegen auf oben S. 108f. 124f. 139 und unten Kapitel 10.

Während des Satzes (23. Oktober 25) sehe ich mit Genugtuung, daß R. Bultmann in seinem verdienstvollen Aufsatz «Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums» in ZNW. (1925), S. 146 den Alttestamentlern die von mir oben angeregte Frage in der Fassung vorlegt, «ob nicht die Gottesknecht-Gestalt des Deutero-Jesaja auf den iranischen Erlöser zurückgeht».

Eschatologie, soweit sie benutzt wurden, erlebten eine Umgestaltung und Umdeutung in die Ideen- und Vorstellungswelt Israels. Eine reine Übernahme parsischer Ideen außer der einen großen vom nahenden Heil findet nicht statt. Ja, dieses Heil wird nicht einmal eschatologisch gefaßt; es tritt in keine Beziehung zum Weltende, das für Deutero-Jesaja nicht existiert. Der Dichter ist doch bei aller Beeinflussung durch die religiösen Ideen der zarathuštrischen Vorstellungswelt zu sehr Jude, zu sehr national gebunden. Der Kosmopolitismus liegt ihm noch ganz fern, der Dichter ist bei aller Phantasie ganz Historiker.

Daß Deutero-Jesaja unter dem Einfluß parsischer Ideen stehen konnte, ist durchaus nicht verwunderlich. Schon längst hatte Mediens Herrschaft bis an den Halys sich ausgedehnt und war die erste Macht Vorderasiens geworden, und seit 550 war das medische Reich in das neue große persische Reich des Kyros aufgegangen. Soll da die eigenartige Religion Zarathuštras, die so viel verwandte Züge mit der Religion Jahwes hatte, nicht auch den Juden bekannt geworden sein und auf die Wünsche und Hoffnungen eines ihrer Größten gestaltend haben wirken können?

Was Deutero-Jesaja verkündigt hatte, trat nicht ein. Der Bericht von Esr. 1 über die Rückkehr der Gola Babels — es sollen über 40000 gewesen sein — auf Grund eines Ediktes des Kyros und über die erst dadurch ermöglichte Neuerrichtung des Tempels ist unhistorisch.[1] Die Rückkehr ist lediglich aus Deutero-Jesaja erschlossen und der Bericht über sie ein wertloses Machwerk des Chronisten. Die «Übriggebliebenen des Volkes», von denen Haggai und Sacharja reden (Hagg. 1, 12. 14. 2,2. Sach. 8, 6. 11. 12, vgl. 2. Reg. 25, 11. 22), haben aus sich selbst heraus, ohne jeden Zuzug ihrer babylonischen Brüder, die Kraft ge-

[1] W. H. Kosters, Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode, übersetzt von A. Basedow, 1895; s. auch Hölscher, Geschichte der isr.-jüd. Religion, S. 119, 124 ff., und jetzt in der neusten Auflage von Kautzsch, II, S. 451 ff. Es ist dann eigentlich der Ausdruck «exilisch» oder «nachexilisch» irreführend. Wenn ich traditionell den Ausdruck weiter gebrauche, so möchte ich ihn dahin verstehen, daß er die Zeit nach 586 bzw. 520 bezeichnet.

funden, das Gemeinwesen neu zu gründen und den Tempel zu bauen. Sie besaßen in sich selbst dazu die sittlichen religiösen Kräfte.[1] Die Anregung, die schlummernden Kräfte zur Tat werden zu lassen, verdankten sie allerdings Deutero-Jesaja. Und es ist um so bewundernswerter, als die Verheißungen, die man soeben gehört hatte, restlos nicht in Erfüllung gegangen waren. Was Jahwe nun doch nicht getan hatte, traute man sich selbst zu, in die Tat umzusetzen. Serubbabel ben Schealtiel, ein Enkel des 597 entthronten Königs Jojachin, wohl, wie sein Name vermuten läßt, ein babylonischer Jude, war vom Perserkönig[2] als Unterstatthalter nach Juda geschickt worden. Da scheint ihm der Gedanke gekommen zu sein, das Königtum seines Ahnen David zu erneuern, vielleicht anläßlich der dem Tod des Kambyses (522) vorangehenden gefährlichen Empörung des Gaumata oder der verschiedenen, die Reichseinheit gefährdenden Aufstände in den ersten Jahren des Darius Hystaspes. Vielleicht hatte Serubbabel nach alter Tradition Anlehnung an den persischen Satrapen Ägyptens gesucht, der sich auch höchst selbständig gebärdete.[3] Es war also ein ganz gewöhnlicher Putschversuch. Die geistliche Folie hängten ihm dabei die Propheten Haggai und Sacharja um. Sein Gegner war der Hohepriester Josua ben Jehoṣadaḳ, der von einem neuerstandenen Königtum eine Einbuße seiner Macht befürchtete. Von Serubbabel scheint auch dann der Plan gefaßt worden zu sein, das noch immer wüste liegende Tempelhaus wieder aufzubauen, weniger aus religiösen Gefühlen heraus, als um seine Macht als ein zweiter Salomo zu erweisen. Gegen diesen geplanten Tempelbau erhob sich eine prophetische Stimme (Jes. 66, 1ff.).[4] Sie geht über Deutero-Jesaja hinaus, der vom neuen Tempel geredet

---

[1] S. o. S. 176 ff.

[2] Von welchem, ist ganz unbekannt, sicher nicht von Darius I.

[3] S. J. V. Prášek, Kambyses, 1913. Dareios I., 1914 (AO. XIV, 2. 4).

[4] Die gewöhnliche Auffassung sieht in unserer Stelle die Opposition gegen einen schismatischen Tempel der Samariter auf dem Garizim (Marti, Duhm), aber Gressmann dürfte recht haben, daß hier überhaupt gegen jeden Gottesdienst im Tempel polemesiert wird und unser Stück vor 520 zu setzen ist, siehe auch Budde bei Kautzsch.

hatte; sie verkündet, daß Gott kein irdisches Haus braucht, und daß Opfer in ihm gleich Menschenmord und Abgötterei ist. Die Stimme, die den χειροποίητος οἶκος (Act. 7, 48—50. 17, 24) verwirft, schwingt sich zu einer Höhe religiöser Auffassung hinaus, die uns erst Joh. 4, 21—24 wieder begegnet:

«Der Himmel ist mein Thron
Und die Erde meiner Füße Schemel.
Was für ein Haus wär's, das ihr mir bautet,
Was für ein Ort meiner Ruhe!

Hat doch dies alles meine Hand gemacht,
Und ist doch dies alles mein eigen!
Aber auf diesen sehe ich, den Demütigen,
Auf den, der zerschlagenen Geistes, der erbebt über mein Wort.

Der aber den Stier schlachtet, ist ein Menschenmörder,
Der das Schaf opfert einer, der den Hund erwürgt,
Der Speiseopfer bringt, ist gleich dem, der Schweineblut vergießt,
Und der Weihrauch spendet, grüßt den Götzen.»

Auf große Begeisterung für den Tempelbau ist Serubbabel auch bei dem Volk nicht gestoßen, denn es erklärte, die Zeit zum Bauen sei noch nicht gekommen (Hagg. 1, 3). Da trat im August 520 der Prophet Haggai auf und erklärte in Jahwes Namen die augenblicklichen schlechten Zeiten als Folge des unterbliebenen Tempelbaus (1, 5ff.). Das half, man baute, aber das Gebäude sah nicht sehr stattlich aus. Die alten Leute lobten den salomonischen Tempel, den sie noch selbst gesehen hatten, und machten die Hände der Bauenden lässig (Hagg. 2, 2f.). Aber Haggai wußte wieder Rat. Das Volk soll weiter arbeiten, denn in Kürze da kommen die Heiden, die Jahwe in Aufregung gebracht hat (2, 7)[1], mit ihren Schätzen angezogen und erfüllen mit ihnen Jahwes Haus, dessen Herrlichkeit größer sein wird als die des früheren (2, 4ff.). Dann wird Serub-

[1] Daß Himmel und Erde, Meer und Trocknes in Aufregung gebracht werden (2, 6. 21b), ist bei Haggai nicht am Platz.

babel zum Siegelring in Jahwes Hand, denn er hat ihn erwählt, d. h. zum König bestimmt (3, 23). Aber auch das kommt, was seither ausgeblieben ist, die Fruchtbarkeit des Landes. Jahwe wird von jetzt an segnen (3,15 ff.).

Wohl klingen in diesen Worten Gedanken aus Deutero-Jesaja an, aber das religiöse Motiv fehlt eigentlich ganz. Die Heiden sollen wohl ihre Schätze nach Jerusalem bringen, aber davon, daß sie nun auch Jahwe anbeten werden, hören wir nichts. Was Haggai erwartet, ist ein rein nationales Reich, an dessen Spitze nicht wie bei Deutero-Jesaja Jahwe als König steht, sondern ein Davidide, der Messias. Als ein Reich Gottes können wir daher dieses Reich nicht ansehen, es ist ganz von dieser Welt.

Wesentlich höher als Haggai steht Sacharja ben Berechja ben Iddo. Er hat sich nicht nur an Deutero-Jesaja, sondern auch an den vorexilischen Propheten geschult und haut trotzdem mit Haggai in dieselbe Kerbe. Auch er steht auf Serubbabels Seiten und tritt für sein davidisches Königtum ein. Als Abgesandte der Gola mit Gold und Silber kommen, heißt er auf Jahwes Befehl, daraus eine Krone für Serubbabel zu machen (6, 9 ff.).[1] Vor allem ist ihm darum zu tun, das gespannte Verhältnis des zukünftigen Königs mit dem Hohenpriester zu beseitigen, dessen Schuld der mangelnde Glaube an die Messianität Serubbabels ist. Diese Schuld, die ihm abgenommen wird, sollen wohl die schmutzigen Gewänder, deretwegen er vom Satan bei Jahwe verklagt wird, versinnbildlichen (3,1 ff.). An dem Tag, wo der Tempel vollendet ist, werden der König und der Hohepriester sich unter ihren Weinstock und Feigenbaum einladen (3, 10). Sie sind, wenn das neue Reich kommt, die beiden «Ölsöhne, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen», wie Serubbabel und Josua als die Gesalbten Jahwes heißen, die zwei Ölbäume, die dem goldenen siebenarmigen Leuchter das Öl spenden: Sie sind die Träger und Erhalter der neuen Gemeinde (4,1 ff.).

Diese rein nationalen Erwartungen hat nun Sacharja verwoben mit tiefen religiösen Hoffnungen. Bilder aus der Reich-Gottes-Hoffnung verbinden sich ihm mit irdischen

---

[1] Spätere Überarbeitung hat zwei Kronen daraus gemacht, damit Josua nicht zu kurz kommt. Auch V. 12 b ist Einschub.

Erwartungen. Daß der alte Staat zusammengebrochen ist, hat seine Ursache in der Sünde der Väter (1, 2ff.), und diese Sünde war, daß sie nicht Recht sprachen, kein Erbarmen kannten, Witwen und Waisen bedrückten (7, 9ff.). Siebzig Jahre währt nun Jahwes Grimm über Jerusalem und Judas Städte (1, 12. 7, 5). Nun aber will er, falls Juda zu ihm sich umkehrt, sich auch zu ihm kehren (1, 3); falls man Wahrheit zueinander redet und nichts Böses sinnt, will er Gutes an Jerusalem tun (8, 15ff.). Er will dann tröstliche Worte reden, sich Jerusalem und Zion zuwenden (1, 13ff.), daß die Fasttage ein Ende haben und zu Freudentagen werden (7, 1ff. 8, 18f.). Der Tempel soll fertiggebaut werden (1, 16. 4, 6ff.) und Jahwe wird in Jerusalem, der «Stadt der Treue», wie es heißen wird, Wohnung nehmen (2, 14. 8, 2). Das neue Jerusalem wird offen daliegen wegen der vielen Menschen und Tiere darinnen, aber Jahwe wird ihm eine Feuermauer ringsum und zur Herrlichkeit in seiner Mitte (2, 8f.); der Gedanke von der Wolken- und Feuersäule des ersten Exodus, der auch bei Deutero-Jesaja anklang, wirkt nach. Dann wird Jerusalem und das Haus Juda Gutes erhalten (8, 18), Judas Städte werden überfließen von Gutem (1, 17). Der Weinstock soll seine Frucht geben, die Erde ihren Ertrag und der Himmel seinen Tau, Frieden will Jahwe säen (8, 12). Greise und Greisinnen werden auf den Plätzen Jerusalems sitzen, und seine Plätze werden sich mit spielenden Knaben und Mägdlein füllen (8, 4f.). Denn nun wird die Bosheit verschlossen in einem Gefäß weit weggeführt (5, 8ff.). Am neuen Reich nimmt nicht nur die Diaspora teil, die Gott von Ost und West heimbringt (8, 7), sondern auch «viele Völker werden sich an Jahwe anschließen an jenem Tag und sein Volk werden» (2, 15). «Noch werden Völker kommen und die Bewohner vieler Städte, und es werden gehen die Bewohner einer Stadt zur anderen und sagen: Kommt, wir wollen gehen, das Angesicht Jahwes zu versöhnen und Jahwe Zebaoth zu suchen, auch ich will gehen. Da kommen viele Völker und zahlreiche Nationen, Jahwe Zebaoth in Jerusalem zu suchen und das Angesicht Jahwes Zebaoth zu versöhnen... In jenen Tagen da ergreifen zehn Männer aus allen Zungen der Heiden, die ergreifen den Rockzipfel eines jüdischen

Mannes und sagen: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, Gott ist mit euch» (8, 20—23).

Aber mit diesen Gedanken aus Deutero-Jesaja verbinden sich für Sacharja schon neue Ideen, die sich erst später völlig auswirken und an die früheren Propheten nur leise anklingen: die fliegende Schriftrolle von 5, 1 ff., die den Fluch über die Diebe und Meineidigen in deren Haus bringt, erinnert an das Gericht, das nach der Verkündigung der vorexilischen Propheten über das sündige Israel ergehen soll. Aber ein Gericht über die gottlosen Juden erwartet Sacharja bei allem noch nicht, es ist nur die Vorstufe zu einem Glauben an ein solches. Auch der Gedanke eines Gerichtes über die Heiden ist erst im Entstehen begriffen. Sacharja erwartet eigentlich nur ein Ende des persischen Reiches, das den Anfang der Heilszeit für Jerusalem bringen soll. Es ist der Gedanke, den Haggai 2, 7 mit der Erregung der Heiden ausdrückte. Als Sacharja im Februar 519 mit seinen Nachtgesichten auftrat, da lag die Erde noch stille und rührte sich nicht (1, 11). Darius war in der Hauptsache der meisten Aufstände, die das Perserreich erschütterten, Herr geworden. Auch gegen Medien konnte anfangs 519 die Offensive aufgenommen werden. Aber noch gärte es an verschiedenen Stellen. Und sehnsüchtig erwartete man in Juda, ob noch einmal die ganze Völkerwelt in Aufruhr geriete. Da sieht Sacharja im Geist, wie Jahwe sich von seiner heiligen Wohnung, wohl dem Himmel, aufmacht (2, 17). Schon schmieden Schmiede die Werkzeuge, die die Hörner, die Juda[1] in die vier Himmelsrichtungen zerstreut haben, niederwerfen sollen (2, 1 ff. 12 f.). Gemeint ist unter den Hörnern natürlich die Heidenwelt. Es ist alles geheimnisvoll gehalten, von einem bestimmten Tag, dem Tag Jahwes, ist keine Rede. Wir ahnen nur. Apokalyptische Stimmung regt sich bereits in den Nachtgesichten des Sacharja. Aber apokalyptische Stimmung ist immer schwüle Zeit, da herrscht Gärung in den Massen.

Und Haggai und Sacharja waren nicht die einzigen Propheten, die auftraten und zündende Worte in das Herz des Volkes und Serubbabels warfen. Ihre Reden sind uns

---

[1] Israel ist Änderung, s. DUHM, ZAW. XXXI, 1911, S. 162 f.

im Buch des Hesekiel erhalten, vor allem in 36, 1—11. 37, 1—12a. 13. 15—19. 22. 27 einerseits und 17, 22—24 andererseits.[1] Der letztere Spruch, geheimnisvoll, im Geiste des echten Hesekiel gehalten, geht zweifellos auf Serubbabel[2], gesprochen zur Zeit, da der Plan gefaßt war, daß er König würde:

«Und ich selbst will nehmen vom Wipfel der Zeder,
Von der Spitze seiner Zweige werde ich abpflücken,
Und ich selbst will ihn pflanzen auf einen hohen Berg,
Auf Israels Höhe will ich ihn pflanzen.

Und Zweige soll er treiben und Frucht bringen
Und soll zur mächtigen Zeder werden,
Daß unter ihm wohnen allerlei Vögel und allerlei Geflügel,
Im Schatten seiner Zweige sollen sie wohnen.

Und erkennen sollen alle Bäume des Feldes,
Daß ich Jahwe bin,
Daß ich einen niedrigen Baum hoch
Und zur Blüte einen welken Baum gebracht habe.»[3]

Offener bekennt Farbe, sich vielfach mit Haggai und Sacharja berührend, der Verfasser der anderen Stücke. Auch er erwähnt, wie Haggai, die Gola mit keinem Wort, und wo von den Heimgekehrten die Rede ist, liegt Überarbeitung vor. Aber er geht darin über die beiden genannten Propheten und Deutero-Jesaja hinaus, daß er stets das ganze Israel im Auge hat, Juda und Ephraim, das ja, wie wir sahen[4], durchaus noch nicht feindlich zum Süden stand. Hier lehnt sich der Prophet an Jeremias letzte Lieder an.[5]

Gottes Wort ergeht über die Berge, die Hügel, die Rinnsale, die Täler, die öden Trümmer und die verlassenen

---

[1] Zum Buch Hesekiel, s. o. S. 175. Den Schlüssel zur Entwirrung der verschiedenen heilseschatologischen Gedanken im Buch Hesekiel hat, freilich ohne die Konsequenzen zu ziehen, Joh. Herrmann, Ezechielstudien, 1908, S. 111 ff. gefunden. Das Hesekiel-Problem gelöst hat erst Hölscher, s. o. S. 14 und 175.

[2] So schon Zunz, ZDMG. 27 (1873), S. 678 u. H. Winckler, Forschungen III, 142 ff., vgl. auch Hölscher S. 102.

[3] Ich lasse die Zusätze einfach aus.

[4] S. o. S. 172.

[5] S. o. ebds.

Städte, die zum Spott für die umwohnenden Völker und ihnen zum Besitz geworden sind: «Diese sollen ihr Höhnen tragen! Ihr aber, ihr Berge Israels, ihr sollt euer Laub und eure Frucht tragen für mein Volk Israel.[1] Denn siehe, nun will ich zu euch kommen und mich zu euch wenden, und ihr sollt bestellt und besät werden. Und ich werde die Menschen auf euch zahlreich machen, das ganze Haus Israel insgesamt, und die Städte sollen bewohnt und die Trümmer gebaut werden. Und ich will auf euch mehren Menschen und Vieh, und sie sollen sich mehren und fruchtbar sein. Und ich werde euch bewohnt sein lassen wie in eurer Vorzeit und euch Gutes tun mehr wie in euren früheren Tagen, und ihr sollt erkennen, daß ich Jahwe bin.» (36, 1—11).

Und wie einst den tröstlichen Worten des Deutero-Jesaja das Volk den Glauben versagte und meinte, sein Weg sei seinem Gott verborgen (Jes. 40, 27), so muß es auch diesmal nicht von der Möglichkeit seiner Wiederbelebung überzeugt gewesen sein, eine Stimmung, die wir auch Hagg. 1, 2 kennen lernten. Diesem Pessimismus hält der Prophet entgegen, was er in seiner grandiosen, vielleicht einem heiligen, von der Auferstehung der Toten handelnden, aber umgedeuteten Awestatext angelehnten Vision 37, 1—12a. 13 geschaut hat: Eine Ebene[2] war voller Totengebeine. Menschlicher Voraussicht nach können die Gebeine nicht mehr lebendig werden. Aber Gottes Allmacht übersteigt menschliches Denken. Und sie fügt Bein an Bein, überkleidet sie mit Fleisch und Sehnen und haucht ihnen Leben ein, und «ihrer war eine überaus große Schar». Und dann gibt die Gottheit selbst die Deutung des Gesichtes: «Diese Gebeine sind das ganze Haus Israel.[3] Siehe, sie sprechen: unsere Gebeine sind vertrocknet, geschwunden ist unsere Hoffnung, es ist aus mit uns ... Siehe, also spricht der Herr Jahwe: siehe, ich selbst will eure Gräber öffnen und euch aus euren Gräbern heraufbringen, und ihr sollt erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich eure Gräber öffne und euch aus euren Gräbern heraufbringe.»

---

[1] V. 8b, der von der Heimkehr redet, stört den Zusammenhang.
[2] Die *biḳʿa* ist natürlich nicht identisch mit der von Ezech. 3, 22.
[3] Also nicht etwa die Gola; deshalb ist V. 12b Zusatz.

Und wenn noch ein Zweifel sein könnte, daß Jahwe das im Lande wohnende Volk im Auge hat, das er neu beleben will, so schwindet er bei dem göttlichen Auftrag, den der Prophet 37,15—19.22.27 erhält. Auf Jahwes Befehl nimmt der Prophet zwei Stäbe, auf den einen schreibt er die Namen Judas und der ihm verbündeten Söhne Israels, auf den anderen die Namen Josephs und des ganzen ihm verbündeten Hauses Israel. Die beiden seither getrennten Stämme «sollen zu einem einzigen Volke werden[1] in dem Lande auf den Bergen Israels, und ein König soll über sie alle sein, und sie sollen nicht mehr zwei Völker sein und nicht mehr in zwei Königreiche gespalten sein, und es soll meine Wohnung über ihnen sein, und ich will ihnen zum Gott, und sie sollen mir zum Volke sein».

Deutlich ist hier von einem einzelnen Individuum die Rede, das über ganz Israel herrschen soll, und nicht von der Dynastie Davids, die ewig bleibt[2], mag natürlich auch der Prophet dieses erwartet haben. Deshalb muß der König, der erwartet wird, ein einzelnes, bestimmtes Individuum sein, und zwar kann es, so gut wie der aus Niedrigkeit erhobene Zweig von Ezech. 17, nur Serubbabel sein.

Es werden noch ähnliche Jahweworte, wie sie uns Haggai, Sacharja und die Verfasser der genannten Hesekielsprüche überliefern, damals umgegangen sein, zumal solche, die den König betrafen. Sie mögen auch in anderen heilseschatologischen Stellen prophetischer Bücher stecken, vielleicht in Überarbeitung, wie Mi. 5, 1—4. 5f., Am. 9, 11.12. Was uns bewog, aus der Zahl der «Messiasstellen» und den allgemein heilseschatologischen Weissagungen gerade aus dem Hesekielbuch einige herauszunehmen, war die Ähnlichkeit mit den Haggai- und Sacharjastellen, mit denen sie die gleiche Situation vorauszusetzen und die gleiche Vorstellung vom neu zu begründenden Königtum zu haben scheinen. Das Königtum erscheint überall als ein rein politisches; das religiöse Moment fehlt ihnen fast völlig, selbst in der Verquickung, in die es die Propheten

---

[1] V. 20. 21 zerreißen den Zusammenhang.

[2] Wie V. 23 ff. «mein Knecht David» zu verstehen ist. Schon deshalb sind V. 23ff. nicht vom Verf. des Vorausgehenden.

mit der Reich-Gottes-Hoffnung des Deutero-Jesaja auf mehr oder weniger enge Weise gebracht haben. So konnte der Versuch, das alte Königtum Judas wieder zu beleben, bei der persischen Obrigkeit keinen Anklang finden. 518 war Darius unbestritten Herr im ganzen Reich. Serubbabel verschwindet bald danach von der Bildfläche. Ob er die Fertigstellung des Tempels erlebt hat (Esr. 5. 6), ist fraglich; aber vielleicht geht Ps. 132 auf Serubbabels Königtum und seinen Tempelbau. Das Judentum hatte mit dem Messiasversuch Serubbabels keine guten Erfahrungen gemacht. So erklärt sich am besten auch ein doppeltes: Einmal, daß in der nächsten Zeit der Gedanke des Deutero-Jesaja, wonach Jahwe der König des neuen Reiches wird, der beherrschende im heilseschatologischen Komplex wird. Der irdische König, der sogenannte Messias, verschwindet fast völlig. Dazu kommt ein anderes: der irdische König, den man später gelegentlich erwartet, spielt eine ganz andere Rolle, als wie sie der König bei Sacharja, Haggai und in den besprochenen Stücken des Hesekielbuches spielte. Er bekommt zu seinem weltlichen Gewand noch ein geistliches umgehängt, doch dieses war, wie wir sehen werden, aus der Religion der persischen Herren des Landes entlehnt. Auch erwartete man den jüdischen König nicht mehr jetzt, sondern erst für die Zukunft. So wurde der Messias der Behörde weniger gefährlich.

Mit der Heilshoffnung, der Hoffnung auf Gottes Reich, hängt aufs engste zusammen die Umbildung der vorexilischen Religion Israels zur nachexilischen Gesetzesreligion des Judentums. Das jüdische Gesetz ist in seiner Entstehung und seinem Werden nicht ohne die messianische Hoffnung zu verstehen. Beide sind in nachexilischer Zeit aus derselben religiösen Stimmung der werdenden palästinischen jüdischen Gemeinde entstanden. Nur die Hoffnung auf das kommende Reich Gottes führte zur Kodifikation kultischer Gebräuche und Einrichtungen. An kultischen Geboten hatte es in vorexilischer Zeit nur den in Ex. 34 aus dem jüngeren Jahwisten überkommenen, aber stark überarbeiteten Dekalog gegeben, der vielleicht einmal irgendwo an einem Heiligtum, auf zwei Tafeln eingegraben, den Besuchern der Kultstätte gezeigt wurde.

Auch das alte, in seinem Kern (Ex. 21, 1—22, 16) Gesetze ziviler und strafrechtlicher Art bietende Bundesbuch (Ex. 20, 22—23, 33), wie es uns der Elohist überliefert hat, enthält kultische und sittliche Gebote (20, 22—26. 22,17—23,19), aber sie sind jüngeren Ursprungs, wenn auch wohl noch vorexilisch. Schließlich kann man noch den jüngeren Dekalog des Elohisten in Ex. 20 dazu rechnen, selbst wenn diese Quelle aus dem Anfang des Exils stammen sollte; er bietet, abgesehen vom vierten Gebot (dem dritten der katholischen und lutherischen Kirche), die Summa der prophetischen Predigt. Aber alle diese größeren oder kleineren gesetzlichen Stücke unterscheiden sich doch grundsätzlich von den übrigen Gesetzeskorpora des Pentateuchs, einschließlich dem Deuteronomium.[1] Diese letzteren gehören mit dem Gesetzesentwurf Ezech. 40—46 in die nachexilische Zeit.[2] Aber damit nicht genug. Die Heimat des nachexilischen Gesetzes ist nicht, wie man annimmt, Babel. Das Gesetz ist nicht ein Produkt der jüdischen Gola, sondern in der alten Heimat entstanden. Welches Interesse sollten die babylonischen Juden an den Opfer-Toroth haben? Sie waren ja dem Tempelkult völlig entwöhnt, für sie gab es weder Tempel noch Kult. Und der Gedanke, daß sie je einmal wieder nach Hause kommen könnten und dann über den Tempelkult Bescheid wissen müßten, zieht nicht, denn daheim hatte ja, wie wir sahen, der sakrale Gottesdienst am Brandopferaltar trotz der Zerstörung des Tempels nie aufgehört. Nur in Jerusalem, bzw. Juda konnte logischerweise es zu einer Kodifikation kultischer Gebräuche und Einrichtungen, d. h. zu einer schriftlichen Niederlegung derselben kommen, sofern eine solche durch veränderte Praxis und religiöse Anschauung oder auch die Wiederaufrichtung des Tempelgebäudes geboten erschien. Eine solche veränderte Praxis war die erst durch die Neugründung der jüdischen Gemeinde in

---

[1] Daß das Deuteronomium nicht aus dem J. 622 stammt, sondern aus exilischer Zeit, hat G. Hölscher erwiesen, Geschichte der israelitischen u. jüdischen Religion § 58 und vor allem ZAW. 40 (1923), S. 161 ff.

[2] Herrmann a. a. O., S. 125 «Ez. 40—46 ist eine Sammlung von Kultusordnungen in Form und Geist der priesterlichen Gesetzgebung».

exilischer, bzw. nachexilischer Zeit ermöglichte grundsätzliche Zentralisation des Kultus, als die Jerusalemer Hierarchie sich zu bilden begann. Eine neue religiöse Anschauung aber war die durch Deutero-Jesaja geschaffene Hoffnung auf die Königsherrschaft Jahwes, die sich über dem neuen Juda, wunderbar seine Macht auch über die Heidenwelt erweisend, verwirklichen sollte. Der Anfang der neuen kultischen Praxis und der neuen religiösen Reich-Gottes-Hoffnung fällt mit Serubbabels Messiastum und dem Wiederaufbau des Tempels zusammen. Die Kodifikation der gesetzlichen Bestimmungen hatte im letzten Grund den Zweck, das Kommen der neuen Zeit und ihren dauernden Bestand zu ermöglichen. Damit aber setzt man sich über Deutero-Jesaja hinweg, für den das neue Reich ein donum gratiae war (Jes. 43, 22—25. 44, 1. 54, 17): Nun will man es sich verdienen durch eigene Gerechtigkeit, mit sittlichem Handeln und korrekter Erfüllung der kultischen Gebote. In demselben Maß, als man diesen Weg einschlug, mußte man das irdische Königtum, das man wieder hatte einführen wollen, verwerfen. Die Gottesherrschaft duldete ein solches nicht neben sich; auch das altisraelitische Königtum war eigentlich etwas, das man nie hätte einführen dürfen, es war etwas heidnisches (1.Sam.8,7.19.20. 12,12). So kennt das Gesetz eigentlich keinen irdischen König, und wo es ihn erwähnt, ist er nur der Schatten eines irdischen Königs.

Die Tätigkeit am Gesetz erstreckte sich wohl über ein Jahrhundert, fast über die ganze persische Epoche.[1] Eine gewaltige literarische Tätigkeit setzt in jüdischen Kreisen der neuen palästinischen Gemeinde ein. Man hat es sich zur Aufgabe gesetzt, alte vorexilische priesterliche und gottesdienstliche Gewohnheitsrechte mit gelegentlichen sozialen, straf- und zivilrechtlichen Satzungen zu sammeln, zu ordnen, zu ergänzen oder den neuen, geänderten Zeitverhältnissen anzupassen. Allenthalben, gleichzeitig und nacheinander, entstehen Gesetzessammlungen verschiedenster Art und zu den verschiedensten Zwecken, zum Teil wieder voneinander abhängig, zum Teil

---

[1] Zur Frage der Beeinflussung des Judentums in seiner Entwicklung zur Gesetzesreligion durch den Parsismus s. u. S. 219 f.

unabhängig voneinander, ohne daß es uns möglich wäre, sie genau zeitlich festzulegen.

Aber sie alle stehen doch unter dem einheitlichen Gesichtspunkt des Gedankens der Theokratie oder der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Nirgends sehen wir das letztere besser als an dem Gesetzesentwurf Ezech. 40—46.[1] Allein die Tatsache, daß man ihn in die heilseschatologischen Erwartungen, die das Hesekielbuch bietet, hineingearbeitet hat, zeigt den engen Zusammenhang zwischen Gesetz und Reich-Gottes-Hoffnung. Ja, der Gesetzesentwurf Ezech. 40—46 ist in direkter Abzielung auf die kommende Gottesherrschaft entstanden, als man sich daran machte, unter Serubbabel den Tempel wieder aufzubauen. Nimmt doch gerade in diesem Gesetzesentwurf der Tempel einen breiten Raum ein. Die Art seines Wiederaufbaues soll durch genaueste, auf Grund eines Gesichtes und göttlicher Weisung erfolgte Bestimmungen erfolgen. Und doch liegt dem Bauplan des neuen Tempels der des alten zugrunde. Wir dürfen uns den Unterschied zwischen beiden Gebäuden und ihren Anlagen nicht so groß vorstellen, wie man gewöhnlich tut: Gewiß, eines sollte diesmal grundsätzlich anders werden, das Heiligtum sollte in der bevorstehenden Heilszeit von allem Profanen, das doch allein in seiner Vermischung und Verbindung mit dem Heiligtum an dem Untergang dieses schuld gewesen war, abgerückt werden. Nach diesem Grundsatz findet schon die Anlage der Höfe statt, die aber auch bautechnisch nicht schwer durchzuführen war, da ja das meiste von Gebäuden, vor allem der Palast, in Schutt und Trümmern lag. Einen breiten Raum nimmt im Gesetzesentwurf auch die Ordnung der priesterlichen Dienste ein, auch hier wieder lediglich im Hinblick auf das Kommende orientiert. An Stelle der unbeschnittenen Tempeldiener haben die Leviten, d.h. die Nicht-Jerusalemer Priester, zu treten, während die Söhne Sadok, die Mitglieder der Jerusalemer Tempelfamilie, allein Priester, *kohanim*[2], sein dürfen. Genaue Vorschriften über Priester-

[1] Natürlich finden sich viele Nähte und Zusätze, die das Gesetzeskorpus mit dem damaligen Buch verbinden, s. jetzt darüber Hölscher in seiner Hesekielstudie.

[2] 44, 16 ist *hakkohanim hallewim* Zusatz: ursprünglich sind beide Begriffe gleich. — Ich empfehle, wenn auch in vielen grund-

kleidung, -trauer und -heirat werden gegeben. Unter den neuen Festen nehmen zwei Versöhnungstage einen besonderen Platz ein; sie sind dazu bestimmt, die göttliche Gnade der Heilszeit zu erhalten. Von den anderen Festen wird nur das Passah gelegentlich erwähnt. Noch spielt neben dem Sabbat der Neumond eine Rolle. Die Abgaben werden genau geregelt. Auch die Stellung des Königs zum Tempelkult findet seine Regelung. Aber nicht nur in der Bezeichnung des Königs als «Fürst» (*nasi'*)[1], sondern auch in der Beschränkung seiner Tempelbefugnisse auf die Unterhaltung des Opfers und einen anständigen Platz beim Gottesdienst zeigt sich, wie dem Verfasser des Entwurfes es mehr um den Wiederaufbau des Tempels als um den Messias zu tun war. Der Verfasser gehörte in seiner geringen Vorliebe für den König sicher zum Anhang des Hohenpriesters Josua.[2] Der ganze Entwurf scheint überhaupt etwas flüchtig und eilig hingeschrieben zu sein: der Tempelbau drängte, und es galt, die Nicht-Sadokitischen Priester, die auch zu ihrem Rechte kommen wollten, abzuweisen. Vom Hohenpriester, der doch schon bestand, ist überhaupt keine Rede. Das ganze sieht mehr wie eine Skizze aus, in der es sich um das Wichtigste drehte.

Mit dem Gesetzesentwurf Ezech. 40—46 ist wohl gleichzeitig das Deuteronomium entstanden[3], in einigen Punkten zweifellos als direkter, paralleler Gesetzesentwurf jenes gedacht. Ist Ezech. 40—46 von einem Sadokiten verfaßt, so das Deuteronomium wohl von einem Nicht-Sadokiten, vielleicht einem Landpriester, der ein begreifliches Interesse daran hatte, seinen altangesehenen Stand bei der Neuordnung der Verhältnisse nicht einfach an die

---

sätzlichen Punkten nicht einverstanden, den Theologen dringend Hölschers neuesten Aufsatz «Levi» in Pauly-Wissowa-Kroll XII (1925), Spalte 2155 ff.

[1] Hölscher sieht im *nasi'* den Vorsteher der Jerusalemer γερουσία und nicht den messianischen König. Aber von der γερουσία ist im Gesetzesentwurf keine Rede, und ob das Haupt der Laiengeschlechter, das an der Spitze des Ältestenkollegs gestanden hat, je solche Gerechtsame hatte, wie sie 48,21. 46,16—18 ihm gewähren, scheint mir sehr fraglich.

[2] S. o. S. 191.

[3] Zum ursprünglichen Deuteronomium gehören im wesentlichen die singularischen Partien des Gesetzes.

Wand drücken zu lassen. Gegen den alles beherrschenden Kult des Jerusalemer Tempels, gegen die Kultzentralisation hatte er nichts einzuwenden, konnte auch nichts einwenden. Der Glanz des vorexilischen Jerusalemer Heiligtums hatte den Ruhm der Landheiligtümer längst verblassen lassen, mochten sie ihr bescheidenes Dasein auch noch hier und da fristen. Aber nicht kann er zugeben, daß die Nicht-Sadokiten, vor allem die Landpriester, von den Opfergefällen ausgeschlossen werden. Ihre Gleichberechtigung mit den Jerusalemer Tempelpriestern, den Söhnen Sadok, im neuen Heiligtum wird vom sozialen Standpunkt der vorexilischen Prophetie aus gefordert. Sie stehen mit Witwen und Waisen auf einer Stufe. Überhaupt hat sich der Verfasser viel mehr an den alten Propheten gebildet als der Verfasser von Ezech. 40 ff. Die humanitären Bestimmungen spielen bei ihm eine große Rolle. Ein Gesetzbuch wie das alte Bundesbuch zu schreiben, liegt ihm offenbar am Herzen, natürlich vom Standpunkt der neuen Zeit aus. So gab er nicht nur kultische und religiöse Bestimmungen, sondern auch Gesetze zivil-, privat- und strafrechtlicher Art, Gesetze über den Krieg und eine soziale Gesetzgebung. Auch das neu zu erwartende Königtum wird mit einem Gesetz bedacht. Aber den Verfasser des Deuteronomiums interessiert nicht wie den von Ezech. 40 ff. die Stellung des Königs zum Tempelkult, sondern zum Volk und zur sozialen Frage. Daß ihm vielfach der Sinn für die rauhe Wirklichkeit abging, lag einmal an den unwirklichen Verhältnissen, die man erwartete[1], und sodann an den kleinen Verhältnissen der Zeit, in der er lebte. Wie sehr ihn aber bei seinem Gesetzesentwurf die Hoffnung auf die neue, erwartete Heilszeit bestimmte, zeigen Einleitung und Schluß seines Gesetzes. In jener, die die Kapitel 6—10 in der Hauptsache umfaßt, stellte er Jahwe als den alleinigen Gott Israels hin, den man lieben soll, damit man des Landes nicht verlustig gehe. «Wenn sie ihm treu bleiben, wird Jahwe ihnen beistehen, die feindlichen Völker in Kanaan zu besiegen; nicht eigene Kraft wird ihnen helfen, sondern Jahwe allein, nicht eigenes Verdienst, sondern Jahwes Treue, der den Vätern geschworen

[1] Damit, daß man wie Hölscher den Deuteronomiker lediglich als Theoretiker erklärt, ist die Sache nicht abgemacht.

hat, den Nachkommen das Land zu geben.» Hiermit lehnt sich der Verfasser an Deutero-Jesaja an und bricht eigentlich dem Zweck seines Gesetzes, Gottes Reich durch dasselbe herbeizuführen und zu erhalten, die Spitze ab. Es maßen sich eben doch entgegengesetzte Kräfte miteinander, damals und noch später hin.

Die messianische Orientierung des Gesetzes zeigt auch das bald nach dem Deuteronomium entstandene Heiligkeitsgesetz in Lev. 17—26 mit seinem: «Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.» Die Heiligkeit der neuen mit dem Tempel entstandenen Gemeinde soll eingeschärft werden, da nur sie das Kommen der Königsherrschaft Jahwes garantiert. Wie sehr das neue Gotteshaus in den Mittelpunkt des religiösen Lebens gerückt war, zeigt die Bestimmung, daß auch die Schlachtung, die das Deuteronomium als Folge der eingetretenen Zentralisation vom Opfer getrennt und unter gewissen Kautelen überall zu vollziehen gestattet hatte, am Jerusalemer Tempel geschehen soll. In der Praxis bestanden die verbotenen Landheiligtümer doch noch, und für die bäuerliche Bevölkerung war die Schlachtung doch noch ein Opfer, für die Jerusalemer Priester allerdings ein Opfer an die Bocksgestaltigen. Heidentum ist dem Heiligkeitsgesetz auch die Leviratsehe. Der Sabbat ist ihm bereits das wahre Merkmal des nachexilischen Judentums und der Gottesherrschaft, und seine Haltung wird besonders eingeschärft, während er im Deuteronomium noch keine Rolle spielt. Sabbatjahr und Jobeljahr, die das Heiligkeitsgesetz empfiehlt, sind aber in dieser Welt nicht durchführbar, wie die Juden später an sich selbst erfahren sollten (1.Makk.6,53); sie passen eben nur für das irreale Reich der Zukunft, das man erwartete. Die drei alten Feste — und auch da geht das Heiligkeitsgesetz über das Deuteronomium hinaus — erhalten Gemeindecharakter, wie es der Gemeinde des neuen Tempels entspricht. Das Laubhüttenfest wird in Beziehung zur Wüstenwanderung gesetzt, was sich doch wohl daraus erklärt, daß in der Wüste Gott den ersten Bund gestiftet hat, das Vorbild des neuen kommenden. Eine jüngere Überarbeitung des Gesetzes hat dann die Feste, abgesehen vom Wochenfest, ganz von den doch heidnischen und zum messianischen Reich nicht passenden Naturanlässen gelöst

und sie kalendarisch festgelegt. Gegen Ezech. 40ff. hat sich die Bestimmung des Deuteronomiums durchgesetzt, die die Nicht-Sadokiten nicht vom priesterlichen Dienst am neuen Tempel ausschloß. Dafür schufen sich die Sadokiten «einen Priester, der höher gestellt ist als alle seine Brüder». Das Hohepriesteramt, als dessen ersten Vertreter wir Josua kennen lernten, erhält seine legale Weihe. Der Hohepriester wurde der irdische Repräsentant der jüdischen Theokratie.

Aus der Zeit der Nachträge zum Heiligkeitsgesetz mag auch die allerdings nicht einheitliche Sammlung von Opfergesetzen stammen, die uns Lev. 1—7 erhalten ist und das Opfer im neuen Tempel regeln soll. Das alte Heilsopfer mit seinem kanaanäischen Anstrich, da man sich vor Jahwe freute, tritt zurück. Zweimal findet täglich im Tempel das Brandopfer statt, zu dem unentbehrlich das Speiseopfer gehört. Aber noch höher als Brand- und Speiseopfer stehen Sühn- und Schuldopfer, wie auch schon das Brandopfer des sühnenden Charakters nicht entbehrte. Das Opfer muß den Bestand des Tempels und der Gemeinde sichern, daher haftet ihm der sühnende Charakter an. Ja, man hat schließlich sogar bestimmte Tage ausschließlich der Sühne der Gemeinde und des Tempels gewidmet, nach Ezech. 45, 18ff. zwei, nach Lev. 16, 1ff. 23, 26ff. nur einen.

Auch die Reinheitsgesetze Lev. 11—15 zeigen schon durch ihr Thema ihre Beziehung zur theokratischen Hoffnung.

Den Abschluß der Arbeit am Gesetz bildet im gewissen Sinn der sogenannte Priesterkodex.[1] Die Schrift

[1] Daß der Priesterkodex nichts mit Esra zu tun hat, daß auch die Figur des Esra als eines gesetzlichen Organisators unhistorisch ist, s. S. Mowinckel, Esra den skriftlaerde, 1916 (Norsk Teologisk Tidsskrift), G. Hölscher, Geschichte der israel. u. jüdischen Religion § 64f. und bei Kautzsch, 4. Aufl. Schon W. Bousset schrieb in der ersten Auflage seiner Religion des Judentums S. 139 von Esra: «Seine Gestalt steht allerdings recht undeutlich und schemenhaft neben der tatkräftigen Gestalt des königlichen Statthalters Nehemia, dessen Memoiren trotz aller Bearbeichtung noch ihre eigentümliche Frische behalten haben. Das ist so auffällig, daß die Vermutung nicht ganz abzuweisen ist, daß Esra nur eine spätere, der Gestalt des Nehemia nachgezeichnete, Figur spezifisch gesetzlicher Tendenz sei.

hat wohl bald nach ihrer Entstehung eine sich über eine längere Zeit erstreckende Überarbeitung (RP.) erfahren, die aber ihren Charakter nicht wesentlich veränderte. Wenn auch der Priesterkodex als Abschluß der Gesetzestätigkeit in persischer Zeit zu gelten hat, so ist er doch keine reine legislative Schrift, wie man vielfach meint, denn er bietet Historie, aber keine weltliche, sondern eine heilige Geschichte, eine rechte «biblische Geschichte». Was diese Schrift von der Vergangenheit schildert, ist gut und schön, denn in die Vergangenheit wird zurückgetragen, was man von der Zukunft erhofft. Die Zeit der Väter ist gewissermaßen das präexistente Reich Gottes. Wie Gott in der Endzeit einen Bund mit seinem Volk schließen wird, so hat er es schon in der Vorzeit mit Adam, Noah, Abraham und Moses getan. Dieser Bund (*b^{e}rith*) war aber jeweils kein gegenseitiger Vertrag, sondern eine einseitige Verheißung Gottes an die Menschheit, die ihrerseits wieder verpflichtet wurde, Gottes Gebote zu halten. Der Inhalt dieser Verheißungen ist deutlich durch das bestimmt, was man in nachexilischer Zeit von der kommenden Heilszeit erhoffte. Aber wir sind mit dieser Hoffnung bereits stark von den Erwartungen Deutero-Jesajas und der Zeit Serubbabels abgerückt. Die parsische Eschatologie wirkt bereits ganz anders auf das Judentum. Das zeigt auch der Priesterkodex in seinen Verheißungen an die Väter. Adam wird der Segen der Fruchtbarkeit und die Herrschaft über die Tierwelt versprochen.[1] Als Speise werden ihm nach RP. (Gen. 1, 29f.) die Früchte bestimmt[2], und das Zeichen (*'oth*), das er erhält, ist der Sabbat.[3] So steht der Sabbat am Anfang der Weltgeschichte, ein Sinnbild der großen kommenden Sabbatruhe. Im Bund mit Noah wird nach RP. (Gen. 9, 3ff.) der Menschheit der Fleischgenuß gestattet, im übrigen aber (V. 1f.) die Verheißung an Adam

Der Siracide rühmt den Nehemia und nennt Esra nicht 49, 17.» Auf Grund welches unverantwortlichen Ratgebers BOUSSET diesen Passus später gestrichen hat, weiß ich nicht.

[1] S. u. S. 241.

[2] Vgl. Jes. 7, 15 und den Wechsel der menschlichen Nahrung in der Endzeit nach parsischem Glauben, s. o. S. 135 f..

[3] Es ist allerdings fraglich, ob das Sechstagewerk, das auf die Einsetzung des Sabbats hinzielt, nicht von RP. stammt; doch das macht schließlich für unsere Sache nichts aus.

erneuert. Das Zeichen für das Versprechen, daß keine Flut mehr kommen soll, ist sicher nicht ursprünglich der aus dem zweiten Jahwisten stammende Regenbogen gewesen, sondern etwas, das wie Sabbat und Beschneidung ein charakteristisches Merkmal des späteren Judentums war. In der *b^{e}rith* mit Abraham zeigt sich wieder deutlich die messianische Orientierung des Priesterkodex, wenn er Gott sagen läßt: «Zu einer Menge von Völkern will ich dich machen; und ich will dich gar zahlreich machen und zu Völkern anwachsen lassen, und Könige sollen aus dir hervorgehen, und ich will meinen Bund aufrichten zwischen mir und dir und deinem Samen nach dir. Und ich will geben dir und deinem Samen nach dir das Land deiner Fremdlingschaft, das ganze Land Kanaan zum ewigen Besitz, und ich will ihnen zum Gott sein» (Gen. 17,5ff.). Das *'oth* dieser Verheißung ist die Beschneidung, nicht nur das Kennzeichen des nachexilischen Judentums, sondern der messianischen Gemeinde überhaupt, vgl. Jes. 52,1. Die letzte Offenbarung an Moses bestätigt die Verheißung an Abraham, indem sie die Einleitung zur Besitzergreifung des Landes der Verheißung, auch der dereinstigen im neuen Reiche ist. Und wie sehr auch die Verteilung des Landes unter dem Gesichtspunkt der Endzeit betrachtet wird, erhellt daraus, daß dieses Land zunächst gänzlich von seinen früheren Besitzern gesäubert und in einem Umfange verteilt wird, den Israel niemals gehabt hat. In der Bestimmung der Grenzen des Landes berührt sich der Priesterkodex mit dem Entwurf, den uns das Buch Hesekiel in seinen späteren Partien bietet. Dasselbe gilt für die Bestimmungen über das neue Heiligtum und seine Einrichtungen. Am Sinai wurden der Kultort und der Kultbetrieb eingerichtet (Ex. 25—29). Schon das Heiligkeitsgesetz hatte in Erinnerung an das alte Orakelzelt der mosaischen Zeit ein transportables Heiligtum der Wüstenzeit, ein «Zelt der Versammlung» (*'ohel mo'ed*), bzw. ein «Zelt des Zeugnisses» (*'ohel 'eduth*) gekannt. Der Priesterkodex redet allgemein von der «Wohnung» (*miškan*), die er aber mehr als Haus denn als Zelt beschreibt. Aber nicht nur Kultstätte und Kultgegenstände werden detailliert beschrieben, denn sie sollen doch Vorbilder des neuen Tempels sein, sondern auch über die Kultträger, die Priester,

ihre Kleidung und Weihe wird genau Befehl gegeben. Das tägliche Brandopfer ist das den Kult Beherrschende, dessen erstes mit dem Sündopfer nach Fertigstellung der «Wohnung» von Ahron vollzogen wird (Lev. 9). Zum Opfer berechtigt sind aber nur die Priester, die jüngeren Söhne Ahrons, Eleasar, der Repräsentant der sadokitischen Hohepriester (vgl. auch Num. 20, 22—29), und Ithamar, der Repräsentant der Nicht-Sadokitischen Priester, während Ahrons erstgeborene Söhne Nadab und Abihu nicht zum Priesteramt berechtigt sind (Lev. 10), wahrscheinlich Vertreter ehemaliger ländlicher Priestergeschlechter, denen es nicht gelungen war, in das Jerusalemer Priestertum einzudringen. Aber auch von Laienseite muß zur Zeit, als der Priesterkodex entstand, das alleinige Priestertum Ahrons bestritten worden sein, wie die Empörung Korah's und seiner 250 und ihre furchtbare Bestrafung zeigt (Num. 16, 1—17, 26).[1] Kultort und Kultbetrieb scheinen mir das *'oth* der vierten *b^erith* zu sein. Der Tempel und sein Kult waren dem nachexilischen Judentum für Gegenwart und Zukunft neben Sabbat und Beschneidung das höchste Zeichen göttlicher Huld.

Zu der jüngeren Überarbeitung des Priesterkodex gehört auch das chronologische Schema. Diesem liegt zweifellos eine Weltzeit zugrunde, wie wir sie im Parsismus kennengelernt haben.[2] Nöldeke[3] hat geglaubt, aus dem hebräischen Text eine Weltzeit von 4000 Jahren errechnen zu können, da zwischen Schöpfung und Auszug 2666, d. h. zwei Drittel von 4000 Jahren lägen. Nöldeke fand die Billigung von Gelehrten wie Dillmann, Holzinger und Gunkel. Wenn Nöldeke recht hätte[4], müßte es danach möglich sein, den Endtermin, d. h. das Jahr, da man den Eintritt des Reiches Gottes erwartete, zu berechnen, vorausgesetzt, daß das bekannte deuteronomistische Schema in

[1] Eine jüngere Bearbeitung hat Korah und die Seinen zu Leviten im späteren Sinne gemacht, die mit dem niederen Tempeldienst unzufrieden waren.

[2] S. o. S. 123 ff.

[3] Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, 1869, S. 40 ff.

[4] Und es scheint mir; ich verweise auf das, was ich u. am Anfang des 8. Kapitels zu der Herleitung der 4000 Jahre aus der parsischen Eschatologie ausgeführt habe.

Iud. Sam. Reg. den gleichen Verfasser wie das Schema von RP. hätte. Nach ersterem beträgt die Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zum Anfang des salomonischen Tempelbaus 480 Jahre, und ebensoviel wieder von da an bis zum Ende des Exils. Die Gesamtsumme wäre also 2666 + 960 = 3626 Jahre; es fehlten also bis zum Weltende noch 374 Jahre. Setzen wir mit dem Chronisten (Esr. 1, 1 ff.) das Ende des sogenannten Exils in das Jahr 538, so würde das Weltende um 164 zu erwarten sein. Um dieses Jahr wäre dann das Schema entstanden. Das würde passen zu dem, was wir später von dieser Zeit sehen werden. Aber das gilt nur für den hebräischen Text, den man aber wie den griechischen als Korrektur ansieht, während der Samaritaner die ursprünglichen Zahlen bieten soll. So ist alles unsicher und einer Nachprüfung dringend bedürftig. Aber es genügt für uns, den Zusammenhang des Schemas mit der Reich-Gottes-Hoffnung betont zu haben.

Hand in Hand mit der Arbeit am und im Gesetz geht die an der aus der Vergangenheit überlieferten prophetischen Literatur. Die Sammlung, Überarbeitung und Ergänzung dieser letzteren führt zusammen mit dem werdenden Gesetz die Religion in neue Bahnen. Die Triebfeder beider Tätigkeiten ist die messianische Hoffnung. Mit dem Untergan des Staates ging auch die Prophetie als solche unter, denn sie war aufs engste mit seiner Existenz, mit den Fragen, die die Nation bewegten, den politischen, kultischen und sozialen Gegensätzen verbunden gewesen.[1] Deutero-Jesaja ist kein Prophet mehr, er ist Literat.[2] In gewissem Sinne können noch Haggai und Sacharja als Propheten alten Stils gelten, aber das Originelle geht ihnen doch schon ab, selbst in den Nachtgesichten lehnt sich Sacharja sehr an den echten Hesekiel an, und in der Hoffnung kommen beide über Deutero-Jesaja nicht hinaus.[3] Es beginnt die Zeit der reproduzierenden Prophetie, der im allgemeinen jede Selbständigkeit fehlt. Ihre Männer sind weniger Propheten als Theologen. Und diese prophetisch interes-

---

[1] Hölscher, Propheten, S. 315 ff.
[2] S. o. S. 178.
[3] S. o. S. 190 ff.

sierten Theologen sind in erster Linie Sammler, Ergänzer und Überarbeiter der vorexilischen Propheten und sodann erst ihre Nachahmer.

Als man das Gefühl und die Gewißheit hatte, daß mit dem Untergang des Staates auch die Prophetie dahin war, fing man an, die Flugblätter, auf denen die Reden der Propheten im Volk kursierten[1], zu sammeln, als Zeugnis dafür, daß sie recht geweissagt hatten. Und als man dann hoffte auf die Neuerstehung des Staates und die Wiederbelebung des Volkes, da sah man, daß den alten Propheten doch diese Hoffnung auf die Heilszeit gerade fehlte, daß sie dem modernen Geschlecht unverständlich zu werden anfingen oder schon geworden waren. Da machte man sich daran, die Hoffnung, die sie nicht gekannt und verkündigt hatten, in ihre Schriften hineinzutragen. Man legte den toten Propheten Erwartungen und Gedanken in den Mund, die sie nie gekannt und auch nie ausgesprochen hatten. Diese pia fraus rettete allein die Schriften der alten Propheten, die mit ihrem Pessimismus dem neuen optimistischen Geschlecht unverständlich und ungenießbar geworden waren, vor dem Untergang. Zumal die Schlüsse der alten vorexilischen zahlreichen Sammlungen reizten zu Nachträgen, denn hier war ja vielfach noch Raum vorhanden, oder man konnte ein Stück Papyrus ankleben. So entstehen Jes. 2, 2—5[2] als Nachtrag zur Sammlung 1, 1—31, oder 4, 2—6 als Nachtrag zu 2, 7—4, 1, oder 8, 23—9, 6 zu 6, 1—8, 18 oder 10, 5—12, 6 zu 9, 7—10, 4. Es erhält Amos jetzt erst seinen Abschluß in 9, 8—15, Hosea in 14, 2—10, Micha 1—3 in Kap. 4 und 5. Auch größere Sammlungen,

[1] Man schrieb im alten Israel auf importiertem ägyptischen Papyrus. Die Blätter, die in den Handel kamen, hatten eine Normalhöhe von etwa 32 cm und eine Länge von etwa 46 cm, die man in Ägypten für Buch- und Briefzwecke meist noch halbierte oder viertelte. Als Rollen kamen in später Zeit meist solche von 20 Blatt in den Handel. Geschrieben wurde meist auf einer Seite, später auch auf beiden Seiten, s. G. Möller, Hieratische Palaeographie I, 1909, S. 5 ff. Daraus können wir schließen, daß die gesammelten Reden der Propheten schon zu ihren Lebzeiten auf einzelnen Blättern verbreitet wurden. Wer sich der Mühe unterziehen will, messe mit dem Zentimeter darnach die Sammlungen des echten Jesaja ab.

[2] 2, 1 gehört als Überschrift vor die zweite Sammlung.

zusammengefügte Werke, werden am Schluß mit Stücken oft recht bedeutenden Umfangs bereichert, und zwar nicht auf einmal, sondern nach und nach. Jes. 24—27. 32—33. 34—35 bildeten wohl den jungen Abschluß der ersten nachexilischen Zusammenfassung jesajanischer Sammlungen. Später wurden dann ihr noch Deutero-Jesaja und Trito-Jesaja hinzugefügt. Auch der echte Hesekiel hat so seine verschiedenen Nachträge im einzelnen und ganzen erhalten. So wurde die in nachexilischer Zeit veranstalete Kollektion der alten, aber auch schon überarbeiteten Hesekielsammlungen von Kap. 1—33 später mit einem Anhang Kap. 34—48 versehen, der seinerseits aber wieder sehr verwickelter Entstehung ist und nur durch das Leitmotiv des zukünftigen Heils eine gewisse Einheit erhält. Die uns überlieferten Bücher Jeremias und Hesekiel sind noch in anderer Hinsicht lehrreich. Sie zeigen uns, wie früh völlige Kommentare und Predigten über echte Texte und Gedanken der Propheten entstanden. Situationen, in denen sich die alten Propheten befunden hatten, wurden ausgemalt, mit Reden in ihrem Sinn und in ihrer Sprache versehen. Aber dabei schaute man die alten Propheten doch nur durch die Brille der neuen Zeit an, und die Gläser waren geschliffen unter der Brennweite des Gesetzes oder der messianischen Hoffnung. Ja, selbst neue Situationen, wie man sie den Propheten zutraute, wurden ersonnen; ob sie möglich waren oder nicht, das kümmerte den jüdischen Theologen nicht. Besonders verlockend war es, Allegorien, sinnbildliche Handlungen zu erfinden. So sind die Hurenehe, die Hosea eingehen, und die Hurenkinder, die er erzeugen soll, lediglich in Anlehnung an die echte Rede Hos. 2 erfunden. Jer. 13, 1—11. 18, 1—12. 19, 1 ff. sind auch nicht anders zu beurteilen. Auch im Hesekielbuch ist in dieser Hinsicht kräftig gearbeitet worden. Übrigens zeigen die Bücher Jeremias und besonders Hesekiel, wie es Menschen fertigbringen, sich in den Geist und die Sprachform eines Originals hineinzuversetzen und dieses zu kopieren, so daß noch heute den wenigsten Theologen klar wird, was echtes und unechtes Gut ist. Es verhält sich bei diesen Büchern wie bei den Gemälden aus der Renaissancezeit, etwa bei denen Leonardos da Vinci, wo «wir Schritt für Schritt auf die Ar-

beiten von Schülern, Nachahmern und Fälschern stoßen, die Schutt und Unrat auf den Namen des großen Mannes gehäuft haben, und nur mit Mühe wird es uns gelingen, bisweilen auch gar nicht, die Spuren der echten Handschrift des Meisters herauszufinden.»[1] Bei Hos. 2, 1—3 und 2,16ff. hat man wohl die junge Kopie ziemlich allgemein erkannt. Wie zu Jeremias in nachexilischer Zeit hinzugearbeitet wurde, ist trotz DUHMS meisterhaften Untersuchungen nur den wenigsten klar geworden. Und über Hesekiel und seine zahlreichen Kopien hat nur HÖLSCHER bis jetzt klare Erkenntnis gewonnen. Die Wucherungen und Fälschungen stecken aber nicht nur am Ende der Sammlungen, sondern auch oft an ihren Anfängen (Mi. 1, 2—4. Seph. 1, 2. 3) und im Text selbst (Hos. 1, 7). Textbeschädigungen, Spaltenrand boten nur zu oft dem Ergänzer Gelegenheit, seine Meinung hinzuschreiben. Viele der jetzt in den Text eingearbeiteten oder ihm angehängten jungen Stücke kleineren oder größeren Umfangs gingen einmal selbständig um. Man muß sich, zumal bei den größeren Stücken, davor hüten, in ihnen eine strenge Disposition oder eine logische Folge im zeitlichen Gang der eschatologischen Ereignisse zu suchen oder unter allen Umständen eine Komposition nachweisen zu wollen. Die eschatologischen Gedanken sind noch alle im Fluß, es gärt noch alles, es fehlt jedes System, jede Ordnung.

Von größter Schwierigkeit ist es für uns, die jungen Ergänzungen zeitlich festzulegen, ja es ist meist unmöglich. Die Arbeit an den echten Prophetentexten erstreckte sich über Jahrhunderte bis zur endgültigen Kanonisierung der prophetischen Bücher um etwa 200 v. Chr. Aber wir müssen selbst mit der Möglichkeit rechnen, daß auch nachher noch Änderungen und Einträge im «Gesetz» und den «Propheten» stattfanden. Was die Einträge und Ergänzungen betrifft, die die Reich-Gottes-Hoffnungen bieten, so können wir hier vielleicht zwei Gruppen festlegen. Die ältere, die wesentlich die Gedanken des Deutero-Jesaja wiedergibt, und die jüngere, die bereits in der Erwartung des kommenden Weltgerichts über Gottlose und Heiden und die völlige Umwandlung der Natur deutlich den Ein-

---

[1] A. ROSENBERG, Leonardo da Vinci, 1898, S. 1 f.

fluß der parsischen Eschatologie zeigt. Die Mitte des fünften Jahrhunderts ist vielleicht der Anfang der bewußt parsischen Beeinflussung. Parsische und jüdische Ideen mischen sich in ziemlich gleichen Teilen zu einem einheitlichen Bilde. Der Prozeß dieser Mischung hat sein Ende am Anfang der hellenistischen Zeit gefunden. Von nun an wird der jüdische Einfluß immer mehr zurückgedrängt, parsische Ideen gewinnen immer mehr die Oberhand und schaffen mit ägyptischen Einflüssen etwas ganz neues, die Apokalyptik.

Neben die nachexilischen Prophetien treten die Psalmen. Wie jene sind auch diese ein Erzeugnis der persischen Periode, und zwar zum kleinsten Teile nur aus ihrem Anfang. Die Masse stammt aus der zweiten Hälfte der persischen Zeit, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß noch ein kleiner Teil von ihnen erst in der griechischen Zeit entstanden ist, ja einige wenige sogar erst in der Makkabäerzeit. Psalmen und nachexilische Prophetien ergänzen sich gegenseitig. Diese sind in der Hauptsache das Produkt der Theologen, der ältesten Schriftgelehrten, die die nahe Zukunft schildern. Jene sind — ebenso in der Hauptsache — das Werk frommer Laien, der «Sanftmütigen» und «Demütigen» (*ʿanawim*, *ʿanijim*), die um die Zukunft beten, da ihnen die Gegenwart unerträglich ist. Aber auch die Prophetien schwingen sich oft zu Gebeten auf, und die Psalmen werden oft zu Prophetien. Beide Gattungen gehen bei dem gleichen Stoff vielfach ineinander über. Auch ihre Sprache und Ausdrucksweise ist vielfach die gleiche, sie behandeln ja so oft das gleiche Thema. Das gilt nicht nur für die Gemeindepsalmen, sondern auch für die Individualpsalmen. Der einzelne Fromme, der sein Leid Jahwe klagt und um Hilfe gegen die Gottlosen bittet, weiß, daß ihm solche nur durch das Endgericht, wie es die Prophetien seiner Tage in Aussicht stellten, zuteil werden wird, ebenso wie die Gemeinde nur von demselben Gericht Hilfe gegen die Not der Heiden erwartet.[1] Die

---

[1] Weil B. Stade in seinem meisterhaften Aufsatz «Die messianische Hoffnung im Psalter» in ZThK. II (1892), S. 369 ff. und Ausgewählte Akademische Reden und Abhandlungen (1899), S. 40 ff. diese zwei Seiten der Psalmengebete übersah und fälschlich allgemein

Gemeinde wie der Einzelne, die sich in ihrer Bedrängnis durch Feinde an Gott wenden, tun dies im Hinblick auf das bevorstehende Endgericht und die mitanbrechende Heilszeit, die eine neue Erde schafft. Insofern gehören diese Psalmen in den Abschnitt der persischen Periode, der bereits wie bei den Prophetien einen bewußten Einfluß der parsischen Eschatologie auf das Judentum zeigt. Das gilt schließlich für die meisten Lieder des Psalters, mag man sie nach den verschiedensten Gattungen ordnen. Irgendwo und irgendwie, wenn auch nur oft in einigen Versen oder Redewendungen, verraten sie ihre Herkunft aus der bereits unter Einfluß der parsischen Eschatologie stehenden jüdischen Zeit und zeigen die gewaltige Macht der Reich-Gottes-Hoffnung in der nachexilischen Zeit des Judentums.

Schließlich ist die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes mehr oder weniger das einigende Band aller Psalmen, der rote Faden, der sich auch durch ihre Sammlungen zieht. Und schwerlich hätte die älteste Kirche den Psalter zu ihrem Gebet- und Gesangbuch gemacht, wenn sie nicht aus ihm als Grundmotiv die Melodie herausgehört hätte: ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου.

---

das «Ich» der Psalmen kollektivisch faßte, fand das Gesamtresultat, das er richtig herausstellte, nicht die Beachtung, die es verdient hätte. Allerdings hat sich GUNKELS Schule STADES Erkenntnis auch durch die einseitige Beachtung der Gattungen verschlossen.

7. Kapitel.

Die Entwicklung der jüdischen Reich-Gottes-Hoffnung im persischen Zeitalter.

Die rein jüdische Reich-Gottes-Hoffnung ist in der vorhandenen nachexilischen Literatur fast nur in Verbindung mit parsischen Ideen auf uns gekommen, läßt sich aber unschwer von diesen trennen, sofern sie in direkter Entwicklung von Deutero-Jesaja weiterläuft. Auch in der Verbindung mit den parsischen eschatologischen Vorstellungen behält sie ihr altes Aussehen, sie tritt unverändert neben die neuen Gedanken, die ihr ja so geistesverwandt sind.

Immer noch spielt die Heimkehr der Diaspora in der Heilszeit die größte Rolle, sie ist ihr Introitus und bleibt ihr Finale: Jahwe wird zu den schon Gesammelten auch fernerhin die Versprengten Israels sammeln (Jes. 56, 8. Ps. 106, 47. 147, 2), nur die Widerspenstigen bleiben zurück im dürren Land (Ps. 68, 7). Jahwes Herrlichkeit (*kabod*) beschließt den Zug, und seine Gerechtigkeit (*ṣedeḳ*) eröffnet ihn (Jes. 58, 8).[1] Gewiß, die babylonische Gola wird nicht vergessen (Mi. 4, 10), aber sie ist doch nur der Teil eines großen Ganzen, das auf Heimkehr wartet. Jahwe selbst gibt das Zeichen:

«Sie werden Jahwe folgen,
Denn er wird brüllen, sie eilen,
Sie eilen herbei wie die Schwalbe
Aus Ägypten, die Taube aus Assur;
Ich führe zu ihren Häusern sie heim» (Hos. 11, 10 f.).[2]

Die Vorstellung, daß wie bei Deutero-Jesaja Jahwe selbst die heimkehrende Diaspora anführt, findet sich auch

---

[1] S. o. S. 180.
[2] Duhm, ZAW. XXXI, S. 36 f.

sonst. Wie der Hirte sammelt er die Herde (Jer. 31,10. Sach. 9, 16):

«Sammeln will ich Jakob, dich ganz,
Versammeln Israels Rest,
Zusammen will ich sie bringen wie Schafe im Pferch,
Wie eine Herde im Trieb.

Brausen wird es von Menschen,
Aufsteht vor ihnen, der ihnen Bahn bricht,
Sie brechen durchs Tor, ziehen aus,
Voran geht ihnen ihr König» (Mi. 2, 12f.)[1],

Verse, die wohl in 4, 6. 7 ihre Fortsetzung hatten; vgl. auch 5, 2. Seph. 3, 19f. Ezech. 11, 17. 34, 12. 36,24. 37,14.21. 39,27f. Gerade die Diaspora in Persien und Ägypten scheint der nachexilischen Zeit besonders am Herzen gelegen zu haben (Sach. 10, 10f.). Wenn die Heilszeit anbricht, wird Jahwe «zum zweitenmal seine Hand erheben, um den Rest seines Volkes zu erwerben, der übrig geblieben ist von Assur und von Ägypten, von Patros und Kusch und Elam, von Sinear und Chamath und den Inseln des Meeres. Er wird ein Panier aufpflanzen für die Heiden und die Zerstreuten Israels sammeln. Die zerstreuten Frauen Judas wird er versammeln von den vier Enden der Erden» (Jes. 11, 11f.). Vom Strome des Euphrat bis zum Bach Ägyptens wird Jahwe Getreide ausklopfen und die Söhne Israels einzeln auflesen (Jes. 27, 12). Jeden wird er in sein Erbe und sein Land zurückführen, aus dem er ihn losgerissen hat (Jer. 12, 15), je einen aus einer Stadt und je zwei aus einem Geschlecht zum Zion bringen (Jer. 3, 14), aus allen Ländern und allen Orten (Jer. 29, 14), aus fernstem Land und Gefängnis, selbst aus dem fernen Griechenland, wie man in spätester Zeit hoffte (Joel 4, 6ff.). Ja, selbst die Heimkehr der 722 exulierten Nordstämme hat man in Anlehnung an Ezech. 37, 15ff. noch erwartet. Zu Hauf werden sie sich mit Juda unter einem Haupte aus den Ländern versammeln und zum Zion ziehen (Hos. 2, 2). Und zwar ist es besonders das «Nordland», das alte assyrische Reich, aus dem Ephraim in das

---

[1] Duhm, s. ZAW. ebds. S. 87 f.

Land der Väter heimziehen wird (Jer. 3, 12. 18. 23, 8. 31, 8 f.). Dann schwindet der Neid gegen Ephraim. Ephraim wird Juda nicht mehr beneiden, und Juda nicht mehr Ephraim (Jes. 11, 13), beide gehören zusammen (Sach. 9, 11 ff.). Auch der äußerste Norden Palästinas, das Land Sebulon und Naftali, die Straße nach dem Meere, das Gelände am Jordan, das Galilaea der Heiden werden an den zukünftigen Segnungen teilhaben (Jes. 8, 23), so gut wie die Küste des Mittelmeeres dem neuerstandenen Volk gehören wird (Ezech. 47, 17 ff. Deut. 1, 7).

Auch darin klingt Deutero-Jesaja an, daß Jahwe die Wüste für den Heimzug umgestaltet, daß er seinem Volk den Weg ebnet. Auf ebenem Weg ohne Anstoß zieht man heim (Jes. 57, 14. 62, 10. Jer. 31, 9), eine heilige Straße (Jes. 35, 8). Wieder trocknet er Ägyptens Meereszunge wie ehedem aus, und den Euphrat zerschlägt er in sieben Bäche, daß man in Sandalen durchziehen kann (Jes. 11, 15 f.). Die Steppe wird zum Fruchtgarten (Jes. 32, 15). Wie Krokus wird die Wüste aufsprießen, die Herrlichkeit des Libanon, die Pracht des Karmel und der Saronebene werden ihr geschenkt, Wasser brechen hervor, und Bäche tun sich auf, der heiße Boden wird zum Teich und das durstige Land zur Wasserquelle (Jes. 35, 1 ff.). Selbst Löwen und wilde Tiere werden die Heimziehenden nicht belästigen (ebd. V. 9, vgl. Ezech. 34. 28).

Aber für die sichere, mühelose Heimkehr Israels aus Qual, Unruhe, Gefängnis und harter Knechtschaft (Jes. 14, 3. 61, 1) müssen die Heiden sorgen. Selbst müssen die Völker Israel an seinen Ort bringen (Jes. 14, 2). Könige kommen mit ihren Nationen, Israels Söhne von fern herzuholen, seine Töchter auf den Hüften herbeizutragen (Jes. 60, 3 f.). Auf Rossen und Wagen, in Sänften, auf Maultieren und Dromedaren werden sie heimgeführt (Jes. 66, 20). Wie Tauben zu ihren Schlägen kommen in Scharen die Tarsisschiffe, die Diaspora heimzubringen (Jes. 60, 8 f.).

Aber die Heiden bringen Israel nicht nur heim, sie kommen selbst, um Israel und seinem Gotte ihre Schätze zu weihen:

«Es wälzt sich zu dir das Brausen des Meeres.
Den Reichtum der Völker bringt man dir.

Die Menge der Kamele wird dich bedecken,
Die jungen Kamele Midians und Ephas;
Sie alle werden von Saba kommen,
Gold und Weihrauch tragen.

Alle Schafherden Kedars sammeln sich zu dir,
Die Böcke Nebajoths weihen sich dir,
Steigen in Wohlgefallen auf meinen Altar,
Daß ich mein Bethaus verherrliche» (Jes. 60, 5ff., vgl.
Vers 11. 16f. 61, 6. Ps. 68, 30. 32).

Die Heiden sind eben nur für Israel da, sie müssen seine Herden weiden, seine Ackerleute und Winzer sein (Jes. 61, 5).

Vor allem müssen die Heiden Jerusalems Mauern bauen, die immer noch wüste liegen (Jes. 60, 10. 62, 6. Mi. 7, 11f., vgl. Ps. 51, 20). Neu ersteht Jerusalem (Ps. 69, 36. 102, 17. 147, 2) der Palast an seinem alten Platz (Jer. 30, 18. 31, 38ff.). Uralte Trümmer werden wieder aufgebaut (Jes. 58, 13. Ezech. 36, 10. 33. 35), zerstörte Städte erneuert (Jes. 61, 4). Die Häuser, die man baut, wird man auch bewohnen, und die Weinberge, die man pflanzt, auch genießen (Jes. 65, 21f. 62, 9. Am. 9, 14).

Israel wird wieder eingepflanzt in seine alte Heimat, aus der es nicht mehr herausgerissen wird (Am. 9, 15. Jes. 60, 21. Deut. 8, 12f. Joel 4, 20). Das ist der wahre Tag Jesreel (Hos. 2, 2. 24 f.). Da blüht Israel wie die Lilie und schlägt wie die Pappel Wurzeln, seine Schößlinge wuchern, es prangt wie der Ölbaum (Hos. 14, 6ff., vgl. Jes. 27, 6). Als Jahwes Herde weidet es wie vor alters in Basan und Gilead (Mi. 7, 14). Neu belebt wird Israel (Ps. 85, 7). Wunderbar wird es sich vor allem mehren, es wird sein wie der Sand am Meer, unmeßbar, unzählbar (Hos. 2, 1, vgl. Jer. 3, 16. 23, 3. 30, 19. 31, 27. Jes. 10, 22. Ezech. 36, 10f. 37f. Num. 23, 10. Ps. 113, 9). Da wird der Kleinste zum Tausend und der Geringste zu einem ganzen Volk (Jes. 60, 22).

An der Fruchtbarkeit des Volkes nimmt auch der Boden, auf dem es wohnt, teil. Da spendet Jahwe zur rechten Zeit den Regen, die Bäume geben ihre Frucht und das Land seinen Ertrag (Ezech. 34, 26f. 29. Joel 2, 19. 21 ff. Deut. 6, 11. 7, 13ff. Ps. 63, 7. 65, 10ff. 85, 13. 144,

12 ff.). Israels Berge werden Laub tragen und Frucht bringen, ein Garten Eden werden (Ezech. 36, 8. 30. 35). Da drängt sich der Pflüger an den Schnitter, und, der Trauben tritt, an den Sämann; es triefen die Berge von Most und die Hügel von Milch (Joel 4, 18. Am. 9, 13). Die Erde bespricht das Korn, den Most und das Öl, daß auch das Land ein Jesreel wird (Hos. 2, 24) und keiner mehr an Hunger stirbt (Ezech. 34, 29). Denn, was Jahwe sprossen läßt (*ṣemach Jahwe*), wird zum Schmuck und Ehre, und die Frucht des Landes zur Hoheit und Herrlichkeit (Jes. 4, 2, vgl. Num. 24, 4 ff.). Fett ist das Getreide, Ochs und Esel essen gesalzenes Mengfutter (Jes. 30, 23 f.). Fruchtbar wird auch das Vieh (Jer. 31, 27. Ezech. 36, 11). Da dankt man Jahwe für seinen Segen, für Most, Öl und Getreide, für Schafe und Rinder (Jer. 31, 12), mit Gutem ist Jahwes Volk gesegnet (Jer. 31, 14).

Dann hat alle Bedrückung, die das Volk seither zu erdulden hatte, ein Ende. Die Last ist von seinem Nacken gewichen und das Joch von seinem Halse (Jes. 9, 3. 10, 27. 30. 31, Jer. 30, 8. 16, Ezech. 34, 27 f.). Auch hört auf der Hohn der Völker (Ezech. 36, 15. Joel 2, 19). Israel wohnt fortan sicher (Jes. 32, 17 ff. 33, 6. Seph. 3, 13. Sach. 14, 11. Jer. 23, 6. 30, 10. 19. Ezech. 34, 28), abgesondert von den Heiden (Num. 23. 9); wie ein Löwe steht es da (Num. 23, 24. 24, 9). Kein Leid soll ihm mehr widerfahren (Seph. 3, 15). Statt Weinen herrscht Jubel (Jes. 65, 19). Am Reigen freut sich die Jungfrau, heiter ist alt und jung (Jer. 31, 13), ewige Freude herrscht (Jes. 61, 7. 10).

Auch die Heiden werden sich zu Jahwe bekehren, sie werden sehen, daß Israel Jahwes gesegneter Same ist (Jes. 61, 9. 62, 2), ein Land des Wohlgefallens (Mal. 3, 12). Sein Recht, mit dem er Israel half, ist ihnen ja bekannt geworden (Jes. 62, 2), unter den Völkern kennt man seine Taten (Jes. 12, 4), so daß sie nun auch ihm fortan dienen (Jer. 30, 9. Seph. 2, 11. Ps. 66, 4. 67, 1 ff. 86, 9 f. 96, 3. 99, 3. 102, 16. 23. 138, 4).

Nun hat Jahwe wieder seine Königsherrschaft in Zion angetreten, wie es schon Deutero-Jesaja erwartet hatte.[1]

---

[1] S. o. 183.

Schon, indem er die Diaspora heimführte, wie der Leithammel die Herde, zog er seinem Volk als König voran (Mi. 2, 12f., vgl. Ezech. 34, 5—8. 12—14). Nun, da er das Versprengte gesammelt und zum starken Volk gemacht hat, hat er aber erst in Wahrheit seine Königsherrschaft (auf dem Zionsberge[1]) angetreten, von nun an bis in Ewigkeit (Mi. 4, 7). Königsjubel erschallt forthin in Israel (Num. 23, 21), nicht der Jubel (*teruʿa*) über einen irdischen König, den gesteht Jahwe seinem Volk nicht mehr zu (1. Sam. 8, 7. 12, 16ff.). Israels Könige waren schlechte Hirten, die die Schafe nicht in seinem Sinne weideten, sie bereicherten sich und bedrückten das Volk; nun will Jahwe selbst Hirte sein und sich seiner Herde annehmen (Ezech. 34, 1 ff.).

Die rein jüdische Reich-Gottes-Hoffnung, wie sie in ihren Grundzügen auf Deutero-Jesaja zurückgeht, hat sich sehr bald nach der Konsolidierung der Gemeinde mit Ideen verbunden, wie sie das Awesta für die gleiche Hoffnung bot. Bei der starken Ähnlichkeit der beiden Hoffnungen und der politischen und kulturellen Abhängigkeit des Judentums vom persischen Staat mußte die jüdische Heilserwartung notwendig mit der parsischen Heilshoffnung bekannt werden und aus ihr nicht nur unbewußt, sondern auch bewußt Ausdrücke und Gedanken übernehmen, zumal wenn sie auf derselben Linie ihrer eigenen religiösen Vorstellungen lagen. Was Deutero-Jesaja von Kyros und die Propheten nach ihm von den Heiden erwartet hatten, daß sie sich zu Jahwe, dem Gott Jakobs, bekehren würden, trat nicht ein. Aber umgekehrt bekehrte sich Israel zu einer Reihe heidnischer Vorstellungen des sie beherrschenden Volkes, die ihnen sympathisch waren und nahe lagen. Erleichtert wurde den Juden die Übernahme fremder und doch verwandter religiöser Gedanken durch die Tatsache, daß auch die parsische Religion ihnen als eine ins einzelste ausgebildete Gesetzesreligion gegenübertrat. Man könnte sogar fragen, ob der Parsismus nicht aneifernd mitgewirkt hat zur Umgestaltung der Religion Israels zur Gesetzesreligion des Judentums. Jedenfalls

[1] *bᵉhar Zijon* ist Einschub.

geht die Ausbildung des jüdischen Gesetzes Hand in Hand mit der Übernahme von awestischen Vorstellungen der Reich-Gottes-Hoffnung. Je stärker man das Gesetz ausarbeitete, um so größer wurde gegen die neue legale Richtung, die das religiöse Leben einengte, die Opposition. Aber die Opposition konnte für die Anhänger des Gesetzes nur Götzendienst sein; auch das Awesta und die parsische Frömmigkeit ist ja mit dieser Beurteilung derer, die nicht nach ihrem Gesetz leben, sehr bereit. Es ist ganz merkwürdig, wie auf einmal man immer vom Götzendienst in der jüdischen Gemeinde hört, als wenn derselbe vorher nie dagewesen wäre. Es erklärt sich das eben aus der immer stärker werdenden Macht des Gesetzes.

In dem Maße, als der «Götzendienst» wuchs, d. h. jene Opposition gegen das «Gesetz» zunahm, die doch die Herbeiführung und den Bestand des Reiches Gottes garantieren sollte, mußte man zur Erwartung eines Gerichtstages auch über die eigenen Volks- und Gemeindegenossen kommen, der die Frommen von den Gottlosen schied. Einen solchen Glauben bot einerseits die awestische Religion. Andererseits konnte man aus den Schriften der vorexilischen Propheten schon ähnliche Gedanken herauslesen. Von Amos an bis zum Untergang des Staates war Israel ein Gerichtstag, ein Tag Jahwes, für seine Sünden in Aussicht gestellt worden. Daß die Verkündigung nur bedingt die Strafe in Aussicht stellte, ignorierte man jetzt. In einigen der alten Bücher las man ja vom Gericht, dem ein Rest entgeht, oder daß schließlich doch ein Neues sich erhoffen ließ (Jesaja, Jeremia). So war aus den verschiedensten Erwägungen heraus die Möglichkeit gegeben, die Erwartung eines Tages, der zwischen Guten und Bösen schied, aus der parsischen Religion in die eigene zu übernehmen und mit den überkommenen innerjüdischen Heilserwartungen zu verbinden. Allerdings die Verbindung war nur eine sehr lose. Es ist uns daher oft gar nicht möglich, zu sagen, wie die einzelnen erwarteten Ereignisse der Endzeit aufeinander folgend gedacht wurden. Meist scheint auch jetzt noch die Heimkehr der Diaspora der Introitus zu sein. Aber schließlich wird doch alles unter einem einheitlichen Begriff subsumiert. «An jenem Tag» (*bajjom hahu'*) ist die beliebte Wendung, die fast ungezählte Male

gebraucht wird und sich stets als nachexilischer Einschub erweist.[1] Es ist «jener Tag», der speziell die Heilszeit einleitet (Jer. 30, 7), einer von einer ganzen Reihe eschatologischer Tage, daher auch die Ausdrücke «in jenen Tagen» (Jer. 3, 16. 18. 5, 18. Joel 3, 2 u. ö.) oder «Tage kommen» (Jer. 9, 24. 23, 5. 7. 30, 3. 31, 31). Aber zugrunde liegt doch der einzelne Tag, der das Gericht bringt, der Tag Jahwes schlechthin (Jes. 13, 6 ff. Ezech. 30, 3. Joel 1, 15. 2, 1. 3, 4. 4, 14. Ob. 15. Sach. 14, 1), und zwar «am Ende der Tage» (*b^eacharith hajjamim*). Deutlich ist dieser letzte Ausdruck nach Form und Inhalt den Gattha's entnommen[2] und findet sich nur in Stellen der persischen Zeit[3], vgl. Gen. 49, 1. Num. 24, 14. Deut. 4, 30. 31, 29. Jes. 2, 2. Jer. 23, 20. 30, 24. 48, 47. 49, 39. Ezech. 38, 16. Hos. 3, 5. Mi. 4, 14. Dan. 10, 14.

Diese Redensart hängt mit der parsischen, vom Judentum übernommenen Vorstellung vom Weltende und der Welterneuerung zusammen, die erst den ganzen Komplex der Heilserwartungen zu einem eschatologischen im wahren Sinne des Wortes gemacht hat. So verbindet sich mit dem Gedanken des Gerichts der Gedanke vom Weltende; das Gericht, das man erwartet, wird zum Weltgericht. Und demgemäß vergrößert sich sein Umfang, es trifft nicht nur die Gottlosen und Heiden, sondern auch die Erde, Tiere, Bäume und was darauf lebt.

In diesem Sinne wurden jetzt die Buchanfänge von Sephania und Micha überarbeitet:

«Fortraffen, ja fortraffen will ich alles vom Angesicht der Erde,
Fortraffe ich Menschen und Vieh,
Fortraffe ich die Vögel des Himmels,
Die Fische des Meeres.

Stürzen lasse ich die Gottlosen,

---

[1] Jes. 2, 20. 3, 18. 4, 2. 5, 30. 7, 18. 20 f. 23. 10, 20. 27. 11, 10 f. 12, 1. 4. 17, 4. 7. 9. 22, 20. 25. 23, 15. 24, 21. 25, 9. 26, 1. 27, 1 f. 12 f. 28, 5. Jer. 4, 9. 30, 7 f. 46, 10. Am. 2, 16. 8, 9 .13. 9, 11. Ob. 8. Mi. 2, 4. 5, 9. Se. 1, 9 f. 3, 11. 16, Sach. 9, 16. 12, 3 f. 6. 8 f. 11. 13, 1 f. 4. 14, 4. 6. 8. 13. 20.

[2] S. o. S. 97.

[3] S. W. Stärk, ZAW. 31 (1891), S, 247 ff.

Rotte aus die Sünder» (Seph. 1, 2. 3a, vgl. Hos. 4, 3. Seph. 1, 18).

«Höret es, Völker, zusammen,
Merk auf, Erde, und was sie füllt.
Es möge Jahwe unter euch zum Zeugen sein,
Der Herr aus seinem heiligen Palast.

Denn siehe, er verläßt seinen Ort
Und tritt auf die Höhen der Erde,
Und es zerschmelzen unter ihm
Die Berge wie Wachs.

Es spalten sich die Täler,
Wie Wasser verschüttet am Abhang» (Mi. 1, 2—4, vgl. Jes. 24, 1).

Dann trauert die Erde, schwarz steht der Himmel (Jer. 4, 28). Der Himmel rollt sich wie ein Buch zusammen (Jes. 34, 4), er zerreißt (Jes. 63, 19). Erde und Himmel verschmachten und entstellen ihr Angesicht (Jes. 24, 1 f.). Die Erde erbebt, daß die Völker es nicht ertragen können (Jer. 10, 10. Jes. 63, 19. 64, 1. Joel 4, 16. Hab. 3, 6. Ps. 29, 3 ff. 60, 4. 75, 4. 97, 4 f. 99, 1. 104, 32. 144, 5), sie taumelt wie ein Trunkener (Jes. 24, 18 ff.), das Meer wütet und tobt, und Berge stürzen von der schwankenden Erde in es hinab (Ps. 46, 3 f.). Die Menschen bergen sich vor dem Schrecken Jahwes und der Pracht seiner Hoheit, wenn er sich aufmacht, die Erde zu erschrecken, mitsamt ihren Götzen in den Erdhöhlen (Jes. 2, 18 ff.). Zeichen am Himmel geschehen: Blut, Feuer und Rauchsäulen, die Sonne verwandelt sich in Finsternis und der Mond in Blut (Joel 3, 3 f. 4, 15. Hab. 3. 11), die Sterne ziehen ihr Licht ein (Joel 4, 15). Das Weltende und mit ihm das Weltgericht künden sich so furchtbar an.

Jahwe selbst gibt das Zeichen zum Beginn des Weltendes und des mit ihm verbundenen Weltgerichts, indem er in die Posaune stößt (Sach. 9, 14. Ps. 47, 6). Da die Heimkehr der Diaspora immer noch der Introitus des Reiches Gottes ist, ist verständlich, wenn sie Jes. 27, 13 mit der großen Posaune eröffnet wird, aber ursprünglich gehört die Posaune zum eigentlichen Gericht, denn sie war

ein Kriegsinstrument. Jedenfalls fehlt sie in Zukunft nicht mehr in dem eschatologischen Vorstellungskreis.

Man lebte in einer steten Erwartung des Tages Jahwes, voll Langen und Bangen, so daß man überall seine Vorboten oder die Zeichen seiner Erscheinung witterte. Bald waren es die furchtbaren Heuschrecken, die als die Vorreiter des jüngsten Gerichts angesehen wurden wie vom Ergänzer des ursprünglichen Joelbuches (1, 15. 2, 1b. 2aα. 11b und 2,18—4,21)[1], bald gewaltige Zeitereignisse geschichtlicher Art, die bei der mangelnden Überlieferung zu deuten oft schwer, meist unmöglich ist. Wenn die *kasdim* (Chaldaeer) Hab. 1, 6 in *kittim* (Griechen) zu ändern ist[2], was für die Beschreibung des vom fernen Norden kommenden Feindes spricht, so dürfte Habakuk im Auftreten Alexanders des Großen den Vorboten des jüngsten Gerichts erblickt haben:

«Wenn auch das Gesicht noch auf Frist steht,
Es eilt zum Ende und trügt nicht;
Wenn es zögert, harre sein,
Denn es kommt, es kommt und verzieht nicht« (2,3).

Und in Erwartung des furchtbaren Kommenden schildert der Dichter dann im dritten Kapitel das Erscheinen des Gottes zum vernichtenden Weltgericht. Auch die Anhänge zum Sacharja (Kap. 11—14) gehören wohl so gut wie Jes. 24—27. 31—34 in die durch das Auftreten des großen Makedoniers aufgeregte Zeit, die das Herannahen des Weltgerichts verspürte.

In die Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. Epiphanas versetzen uns mehrere Psalmen, so sicher 44. 60. 74. 79. 80. 83 und 89, vielleicht auch noch einige andere.

Innere Wirren der Gemeinde, unter denen die Frommen von den Gottlosen viel zu leiden hatten, und die geschichtlich einzuordnen unmöglich ist, haben viele Lieder unseres Psalters geschaffen.

Je trostloser die Gegenwart ist, um so mehr hofft man auf das Ende und Gottes Reich und ist froh, wenn alles vorüber ist (Ps. 57, 2).

---

[1] S. Duhm, ZAW. 31, S. 184 ff.
[2] Duhm, Das Buch Habakuk, 1906.

Und das Weltgericht, das bevorstand, war doch noch ganz anderer Art als das Gericht, welches die alten Propheten einst verkündigt hatten. Nicht ließ es Jahwe durch irdische Feinde vollstrecken, wie durch Assyrer, Skythen und Babylonier, sondern durch seine Himmelsboten, die «mythischen Schrecken» GRESSMANMS (vgl. Hab. 3), vor allem durch das Feuer. Und hierin zeigt sich wieder die Abhängigkeit von der jüngeren parsischen eschatologischen Erwartung, die auch das Weltgericht im Feuer Ahura Mazdahs erwartet.[1] Deutlich zeigt noch das Büchlein Maleachi die Anlehnung an die ältere Vorstellung der Gatha's und des jüngeren Awesta vom prüfenden Feuer und geschmolzenen Metall, wenn es den Tag des Kommens Jahwes vergleicht mit dem Feuer des Schmelzers und den Gott selbst mit dem Schmelzer und Reiniger des Silbers (3,2f.): «Der Tag kommt brennend wie ein Ofen» und läßt die Gottlosen in Flammen aufgehen (3,19). Das Bild ist wie in der späteren parsischen Religion schon zur Wirklichkeit geworden. Und als wirkliches Feuer wurde das Feuer des Gerichtstages vom späteren Judentum gefaßt. Jahwe ist ein Feuerbrand, Rauch und Feuer ist in seiner Nase (Jes. 65,5; vgl. 30,27. Ezech. 36,5). In Glut und Feuersflammen wirkt sich sein Zorn aus (Jes. 66,16. Seph. 3,8). Feuer geht vor ihm her und verbrennt seine Feinde, seine Blitze erleuchten den Erdkreis, und Berge zerschmelzen vor ihm wie Wachs (Ps. 97, 3f.). Nicht nur die Dornen und Disteln, Wald und Garten werden von ihm verzehrt, sondern auch die Mächtigen und ihr Werk, ihre Götzenbilder (Jes. 1, 31, vgl. Ps. 83. 15), weil sie das Gesetz Jahwes und das Werk der Heiligen verwarfen (Jes. 5, 24, vgl. 26, 11). Glühende Kohlen läßt er auf die Gottlosen regnen (Ps. 140, 11), daß sie wie Rauch verwehen, wie Wachs dahinschmelzen (Ps. 68, 3). Vor seinem verzehrenden Feuer und seiner beständigen Glut kann keiner bestehen (Jes. 33, 14). Da wandeln sich Edoms Bäche in Pech, sein Boden in Schwefel, sein Land zum brennenden Pech, das bei Tag und Nacht nicht verlöscht (Jes. 34, 9f.). Da werden die Völker wie Kalk verbrannt (Jes. 33, 12),

Aber der eigentliche Ort des Gerichtes ist Jerusalem.

---

[1] S. o. S. 143 f..

Diese Lokalisierung hängt naturgemäß mit dem Glauben zusammen, daß Jahwe nach der Heimführung der Diaspora sich auf dem Zion als König niedergelassen hat.[1] Deshalb muß er auch hier Recht sprechen. Darum hört der Dichter, der den Gerichtstag im Geist kommen sieht, «Getöse von der Stadt und vom Tempel» (Jes. 66, 6). In Salem zerbricht Jahwe die Waffen der Feinde, furchtbar erweist er sich von den ewigen Bergen (Ps. 76, 4 f.). Vom Zion kommt er seinem Volk zu Hilfe (Ps. 30, 3). Und zwar findet das Gericht nach Joel 4, 1 im Tal Josaphat (*ʿemeḳ jᵉhošafaṭ*), im «Tal der Entscheidung» (*ʿemeḳ hecharuṣ*) statt: Da «brüllt Jahwe vom Zion und erhebt seine Stimme von Jerusalem» (Joel 4, 16). Unter diesen allegorischen Namen wird wohl das Kidrontal zu verstehen sein, das «alte Königstal» von Gen. 14, 17. 2. Sam. 18, 18.[2] Dazu paßt, wenn Jahwe nach Sach. 14, 4 «an jenem Tag» auf den Ölberg tritt.[3] Auch nach Ezech. 38 f. Sach. 9, 14—16. 12, 1—9 wird das Endgericht wohl hier zu denken sein, wo einst Jahwes altes Stadtheiligtum an der Gichonquelle lag, wo man ihn in vorexilischer Zeit als König verehrte. Gerade dieser Umstand in Verbindung mit dem Antritt der Königsherrschaft auf dem Zion im Glauben der nachexilischen Zeit wird die Lokalisierung des Gerichts im Kidrontal veranlaßt haben.

Gewiß haben alle die genannten Stellen aus Propheten und Psalmen in erster Linie das Gericht über die Heiden vor Augen, aber sie reden auch von einem Gericht über die gottlosen Juden und erwarten es doch wohl gleichzeitig mit jenem bei Jerusalem. Galt es doch, nachdem schon die Diaspora in der Wüste gesiebt worden war und die schlechten Elemente aus ihr getrennt worden waren (Ezech. 20, 35 ff.), die neue Gemeinde von allen schlechten Elementen gesäubert zu wissen, wie namentlich das Büchlein Maleachi zeigt. Der Gerichtstag wird «den Unterschied zwischen gerecht und gottlos, zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient» (Mal. 3, 18) erweisen. Zu diesem Zwecke hat Jahwe ein «Merkbuch» (*sefer sikkaron*), in das er die Frommen aufgeschrieben hat (Mal. 3, 16).

[1] S. o. S. 183.
[2] S. meinen Aufsatz in der Wellhausenfestschrift, 1914, S. 158 f.
[3] S. u. S. 238.

Diese Vorstellung vom Zensurbüchlein ist deutlich aus der parsischen Religion übernommen[1], nur daß hier in das göttliche Schuldbuch auch die schlechten Taten eingetragen sind, welcher Gedanke sich auch noch Jes. 65, 6. Ps. 149, 9 findet, während nach vorwiegendem jüdischen Glauben in ihm nur diejenigen stehen, die zum Leben in Jerusalem aufgeschrieben sind (Jes. 4, 3. Ps. 69, 29. Dan. 12, 1).[2]

Am Gerichtstag wird es den Frommen wohlergehen, da werden sie die Früchte ihrer Taten genießen, aber dem Gottlosen ergeht es übel (Jes. 3, 10 f. Ezech. 18. Ps. 1, 1 ff. 63, 12). Da schafft Gott Recht dem Bedrückten (Ps. 18, 4. 27, 5. 103, 6), er belohnt die *ʿanawim*, die «Demütigen» (Ps. 10, 12. 22. 22, 27. 76, 10. 140, 13. 147, 6. 149, 4). Den Frommen ist er Hilfe und Schutz in der letzten Not (Ps. 23, 1 ff. 28, 5 ff. 33, 18 ff. 92, 13 ff.), sie werden Gottes Angesicht sehen (Ps. 11, 7 ff.) und im Land der Lebenden bleiben (Ps. 27, 13. 142, 6), denn er errettet sie vom Tod (Ps. 30, 4. 68, 21. 102, 21. 103, 4. 116, 8). Diese letzte Redensart zeigt uns, wie die Strafe für die Gottlosen zu verstehen ist; es ist der Tod, welcher sie trifft, die Vernichtung des Daseins (Jes. 66, 16. Am. 9, 10. Seph. 1, 3. 3, 11). Am Tage der Heimsuchung und des Verderbens fallen sie unter die Erschlagenen (Jes. 10, 4. Ps. 63, 10. 94, 17). Jahwe vernichtet die Frevler, das ist die Hoffnung, die die Psalmen immer wieder aussprechen.[3] Jahwes Zornesglut ergeht über die Gottlosen (Jer. 30, 23 f.), gegen sie tritt er als Krieger auf (Jes. 59, 15 ff.). Am Anblick ihrer verbrennenden und verwesenden Leichname[4] weiden sich die Frommen im

[1] S. o. S. 88. 90. 98.

[2] Die alttestamentlichen Stellen, die Bousset, Religion, S. 296 anführt, kommen außer den von mir angeführten, nicht in Betracht. Ex. 32, 32 f. Ps. 139, 16 reden von den Schicksalstafeln im babylonischen Sinn.

[3] Ps. 7, 13 ff. 10, 15. 12, 4. 17, 13. 26, 9. 27, 2. 28, 4. 31, 24. 35, 1 ff. 52, 7. 54, 7. 55, 24. 68, 3. 7. 73, 18. 75, 9. 92, 10. 94, 13. 23. 104, 35. 109, 29. 129, 3 ff. 139, 19. 140, 11 ff. 146, 9. 147, 6.

[4] Die parsische Hölle wird hier schwerlich geschildert, denn diese ist kein Feuer, s. o. S. 88. 97 f. 102. 115. 119 f., später hat man allerdings in Jes. 66, 24 die Hölle gefunden. Vielleicht verfaulten im Hinnomtal die Kadaver und wurden verbrannt. Reflexionen darüber, ob der widerliche Sabbatgenuß, von dem Jes. 66, 24 redet, dauernd sein soll, sind müßig. Nach Ezech. 39 braucht man sieben Monate zur Beseitigung der Leichen.

Hinnomtal nach dem Gottesdienst am Sabbat und Neumond (Jes. 66, 24).

Noch weiß man, wer im Sinne der alten Propheten fromm ist und im Gericht bestehen wird, daß Gott nichts nach Opfern fragt (Ps. 40, 7ff. 50, 8ff. 51, 18ff. 69, 31ff.), sondern nach Erfüllung seiner sittlichen Gebote (Ps. 15. 24, 3ff.), daß nicht äußerliche Frömmigkeit, nicht Fasten das Heil schafft, sondern:

«Zu lösen die Stricke der Gottlosigkeit,
Zu sprengen die Bande des Frevels,
Die Mißhandelten freizulassen,
Und daß du jedes Joch brichst.
Ist's nicht so, dem Hungrigen dein Brot zu brechen,
Und daß du Obdachlose in dein Haus bringst,
Wenn du einen Nackenden siehst, ihn kleidest,
Und vor deinem Fleisch dich nicht verbirgst?
Dann wird wie Morgenrot dein Licht durchbrechen
Und deine Heilung eilends sprossen
Und deine Gerechtigkeit vor dir hergehen
Und die Herrlichkeit Jahwes dich beschließen» (Jes. 58, 6ff., vgl. auch 59, 1ff. Hos. 10, 12. 14, 2). Und wenn Jahwe richten will zwischen den fetten und mageren Schafen, denen jene die beste Weide abweideten und, was übrig blieb, zerstampften, denen sie das klare Wasser abtranken und das übriggebliebene aufwühlten (Ezech. 34, 17—22), so sind unter jenen die Reichen zu verstehen, die für die Armen nichts übrig hatten. Auch hier orientiert sich noch die nachexilische Gerichtsvorstellung nach dem Standpunkt der vorexilischen Propheten. Aber im allgemeinen orientiert sich die Frömmigkeit und das Bestehen im Gericht nach dem Halten des Gesetzes (Ps. 1. 19, 8—15. 94, 12. 119, 1ff.), das auch dem neuen Reich, wie wir sahen, seinen Stempel aufdrücken wird. «Vom Zion geht Tora aus und von Jerusalem Gottes Wort» (Jes. 2, 3. Mi. 4, 2). Der jüdisch-gesetzliche Standpunkt ist maßgebend und beherrschend bei allem, was Sünde ist und vom Heil ausschließt. Wer den Sabbat hält, mag er Fremder oder Eunuche sein (Jes. 56, 1f. 6. 58, 13, vgl. Jer. 17, 21ff.), findet Gnade vor Jahwe. Aber ausgeschlossen vom Heil ist, wer Götzen opfert, in Gräbern hockt und in Klüften übernachtet, wer Schweinefleisch und Brühe von

Unreinem ißt (Jes. 65, 1—7, vgl. Vers 11. 66, 17). Über die Israeliten, die unbeschnittenen Herzens sind und den Weg der Heiden gehen, die sich Götzenbilder machen, ergeht das Gericht so gut wie über die Heiden (Jer. 3, 24—10, 1ff.). Deshalb ergeht das Gelübde an Gott und der Befehl Gottes, die Götzen zu entfernen Hos. 14, 14. 9.

Und die Zahl der Gottlosen muß recht groß gewesen sein. Darauf führt einmal die Redewendung, daß Jahwe Israel nicht ganz den Garaus machen will (Jes. 65, 8. Jer. 4, 27. 5, 10. 18. 30, 11; vgl. Ezech. 12, 16), und vor allem die Ausdrücke vom «Rest», von den «Entkommenen Israels-Jakobs» (Jes. 4, 2f. 10, 20. 11, 11. 16. 28, 5. Jer. 23, 3. 31, 7. Joel 3, 5. Mi. 2, 12. 4, 7. 5, 2. 6f. Zeph. 2, 9). Die Redensart vom «Rest» ist nicht mythischen Ursprungs, sondern geht zurück auf den *schᵉʾar-jaschub* des Jesaja[1] (vgl. Jes. 10, 20) unter Anlehnung an die Bezeichnung der «Zurückgebliebenen» in Hagg. 1, 12. 14. 2, 2. Sach. 8, 6. 11, 12. Zweifellos wurde der Ausdruck mit Vorliebe auf den aus der Diaspora heimgekehrten Rest angewandt (Jes. 11. 11. 16. Jer. 23, 3. 31, 7. Mi. 2, 12), aber in der Hauptsache ist der «Rest» doch der dem Endgericht entkommene Teil des Volkes, dem Jahwe als «Erlöser» kommt (Jes. 53, 20). Weil dieser «Rest» die Frommen sind, wird er, der in Zion blieb und in Jerusalem übriggelassen wurde, «heilig genannt werden» (Jes. 4, 3). «Ein heiliger Same ist sein Wurzelstock» (Jes. 6, 13bβ), der sich ganz auf Jahwe verläßt und sich zu ihm bekehrt (Jes. 10, 20f.). Es sind die «Auserwählten» (Jes. 65, 9. 15, 22. Ps. 105, 6. 43. 106, 5), die «Knechte Jahwes» (Jes. 65, 9. 13ff. Ps. 27, 8. 69, 37. 79, 2. 10 u. ö.), die «Gottesfürchtigen», die «Frommen», die «Sanftmütigen» und «Demütigen», und wie sie immer heißen.

So ist «jener Tag» des Gerichts, der seinesgleichen nicht hat, zwar eine Notzeit für Jakob, aber es wird als ganzes gerettet aus ihm (Jer. 30, 7). Er bedeutet für ihn das, was man als *šub šᵉbuth* bezeichnete, ein Ausdruck, der sich nur in nachexilischen Stellen findet (Deut. 30, 3. Jer. 29, 14. 30, 3. 18. 31, 23. 32, 44. 33, 7. 11, 26. 48, 47. 49, 6. 39. Ezech. 16, 53. 29, 14. 39, 25. Am. 9, 14. Hos. 6, 11. Seph. 2, 7. 3, 20. Joel 4, 1. Ps. 14, 7. 53, 7. 85, 2. 126, 4.

[1] S. o. S. 169f.

Thren. 2, 14. Job. 42, 10). Zweifellos ist der Ausdruck ein messianischer, d. h. er bezeichnet das Herbeiführen der Heilszeit. Unsicher ist nur seine Übersetzung. Abzulehnen ist sicher die Übersetzung «Wenden des Gefängnisses».[1] Eher geht noch die Übersetzung «eine Wendung, d.h. das Geschick wenden». Aber vielleicht liegt in der berühmten Phrase eine Übertragung eines Ausdrucks des Awesta vor, und zwar des «Belohnens»[2] am jüngsten Tag. Abgesehen von der eschatologischen Fassung hat sich diese Bedeutung geradezu klassisch Job. 42. 10 erhalten. Auch hat sich diese Bedeutung von *šub* noch im Südarabischen erhalten.[3] Israel-Jakob erhält, indem die messianische Zeit anbricht, seinen Lohn, nicht nur für alles, was es an Leid erfahren hat (Jes. 40, 2. 52, 3—6), sondern auch für seine Treue.

Demgemäß steht dem das Heil als Lohn erbenden Israel-Jakob, bzw. seinem «Rest» die die Strafe erlebende Heidenwelt gegenüber. Zwar findet sich noch vielfach als ältere, wenn auch nachexilische, Vorstellung die, daß das Gericht da ergeht, wo die Völker wohnen. Sie geht zurück auf alte vorexilische und exilische, teils spöttisch höhnende, teils klagende Lieder Israels über besiegte und gefallene Feinde (Nahum, Ezech. 27—32 im Kern[4], Jes. 13, 1—14, 23. 20, 1—21, 16. 47, 1 ff.), eine Liedergattung, die in nachexilischer Zeit begreiflicherweise zu besonderer Blüte kam, da man im Fall fremder Völker einen Vorboten des großen, bevorstehenden Gerichts über die gesamte Heidenwelt erblickte, vgl. Jes. 15. 16. 19, 1—15. 23, 1 ff. Jer. 46—51.[5] Ezech. 25 ff. (die kleineren Orakel), Ob. Ps. 137. Aber der eigentliche Gerichtstag

---

[1] So E. Preuschen in ZAW. XV (1895), S. 1 ff., aber *šᵉbuth* muß von der gleichen Wurzel wie das Verb *šub* kommen, jenes ist ein paronomastisches Objekt. Während des Drucks kommt mir E. L. Dietrich's Dissertation (Gießen 1924) über unsere Phrase zu Gesicht. Auch er versteht ihren Inhalt heilsgeschichtlich, im Sinne der Gunkel'schen Schule als «Wiederherstellung» des Urzeitlichen in der Endzeit.

[2] S. o. S. 88 f. 96.

[3] P. de Lagarde, Übersicht usw. 1889, S. 180.

[4] Soweit sie Tyros und Ägypten angehen, s. Hölscher, Hesekiel.

[5] S. Fr. Schwally, Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden, s. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, VIII (1888), S. 177 ff.

findet, wie bemerkt, bei Jerusalem statt. Um dies zu ermöglichen, läßt Jahwe, nachdem er die Diaspora heimgeführt hat, die Völker selbst den für sie verderblichen Gedanken fassen, noch einmal, und zwar zum letzten Male, wider Jerusalem zu ziehen, um es zu zerstören. Dann wird Jahwe aufstehen und die versammelte Heidenwelt endgültig vernichten.

Anscheinend ist diese Erwartung zum ersten Male ausgesprochen worden vom nachexilischen Verfasser des Grundstocks von Ezech. 38. 39. Ihre Entstehung ging einmal hervor aus kritischen Erwägungen, daß die Erfüllung der Reden des Sephania und Jeremias vom Feinde aus dem Norden noch ausstehe[1], aber dazu kamen Erwartungen, wie wir sie in der spätpersischen Literatur, die aber sicher auf alte Vorbilder und Vorlagen zurückgingen, kennen lernten.[2] Vom Ansturm der Feinde im zehnhundertsten Winter Zarathuštras hatte der jüdische Theologe offenbar gehört und fand ihn in den alten Weissagungen seines Volkes, die noch nicht erfüllt waren, wieder. Gog, der Fürst der nordischen Völker, wird auf eigenen Antrieb, mit seinen ungezählten Scharen gegen Jerusalem ziehen und daselbst von Jahwe auf freiem Feld vernichtet werden und den Vögeln und wilden Tieren zur Opfermahlzeit dienen. Ein Späterer hat dann diesen Grundstock gründlich überarbeitet: Jahwe selbst gibt «am Ende der Tage» Gog den Gedanken des Zuges gegen Jerusalem ins Herz. Und Gog schließen sich andere Völker an, die persische Weltmacht mit äthiopischen und arabischen Stämmen. Aber vor Jerusalem ergeht das Weltgericht über sie, so daß auch die unbelebte Natur und die Tiere in Schrecken geraten. Die «mythischen Schrecken» fehlen nicht, zumal nicht das Feuer, durch das die Heiden vernichtet werden. Sieben Monate hat man daran zu tun, die Toten zu begraben. Im *ge-'ha 'obᵉrim*, dem «Tal der Wandrer», wie der Name 39, 11 gedeutet wird, werden die Erschlagenen bestattet (Vers 12 ff.). Der Verfasser sah ebenso wie der von Sach. 14, 1 ff. das Tal in

---

[1] J. WELLHAUSEN, Kleine Propheten, 1892, S. 152; B. STADE, Bibl. Theologie, 1905, S. 295; G. HÖLSCHER, Geschichte der isr. u. jüd. Religion, 1922, S. 155.

[2] S. o. S. 129. 132.

der Hinnomschlucht. Wie Sach. 14 wird es auch Ezech. 39, 11 verstopft und somit von der heiligen Stadt abgeschieden. Die Deutung des *ge-'ha 'ob^erim* als «Tales der Wandrer» in Ezech. 39, 11 ist sicher eine künstliche. Der Name wird aus der parsischen Eschatologie stammen und hängt wohl mit der über die Schlucht führenden Brücke des Scheiders zusammen und ist als «Tal der Hinüberwandernden» zu verstehen.[1] Das parsische Vorbild unsers Tals ist die Hölle[2], wenn auch das Judentum zur persischen Zeit diese Vorstellung noch nicht übernommen hat. Auch in dem Namen *ge' harai* (Sach. 14, 5) mag vielleicht ein parsischer Name aus der Eschatologie stecken. Ist er vielleicht der erste Bestandteil aus Hara Berezaiti, dem Namen des Elburs, entstanden, wo ja das Gericht stattfand[3]? Namen werden ja oft mit den Ideen, auch wenn diese einen andern Inhalt erhalten, übernommen.

Die Vorstellung von der gegen Jerusalem am «Ende der Tage» ziehenden und daselbst vernichteten Heidenwelt gehört fortan zum eisernen Bestandteil der eschatologischen Erwartungen des Judentums. Jerusalem selbst wird allerdings, außer in Sach. 14, 2 nicht erobert, es wird nur berannt; Jahwes Macht darf eine Erorberung nicht zugeben. Und zwar ist es meist die gesamte Heidenwelt, die gegen Jahwes Stadt zieht (Sach. 12, 3. 14, 2. Jes. 14, 26. Jer. 25, 31). Nur Joel 2, 20 wird in Anlehnung an Ezech. 38 f. die Heidenwelt noch einmal «der Nordische» *(haṣṣ^efoni)* genannt; und vielleicht ist auch Jer. 1, 13 ff. nach Ezech. 38 f. Joel 2, 20 zu verstehen. Wie das Meeresbrausen ist das Brausen der Völker vor Jerusalems Toren (Jes. 5, 30. 17, 13. Mi. 4, 11. Ps. 2, 1). Aber Jahwe selbst hat sie nach Jerusalem geführt. Höhnend hat er sie aufgefordert, Israel den heiligen Krieg zu erklären, die Pflugscharen zu Schwertern und die Winzermesser zu Lanzen umzuschmieden, denn reif ist die Ernte, voll die Kelter, und die Kufen fließen

---

[1] S. o. S. 89. 98 f. 111. 121 ff. Daß in der Pehlevi-Literatur das Verb *'abar* nur für die Frommen gebraucht wird (oben S. 123), beweist nichts gegen die Übernahme. Auch die beliebte Änderung in *ha 'abarim* hilft nicht weiter, die Bestattung im ostjordanischen Abarimgebirge wäre arg umständlich gewesen.

[2] S. o. S. 118.

[3] S. o. S. 99. 123.

über, reif ist ihre Schlechtigkeit zum Gericht (Joel 4, 9 ff.). Jerusalem soll zum Eckstein, zur Taumelschale für alle Völker werden (Sach. 12, 2 f.). Sie müssen den Becher, den ihnen Jahwe reicht, trinken, ob sie wollen oder nicht, bis sie trunken werden und speien, hinfallen und nicht mehr aufstehen (Jer. 25, 15 ff. 27 ff.). Auch in Jerusalem stimmt er den Kelterruf an (Jer. 25, 30). Blutrot als Winzer tritt er die Völker in der Kelter und läßt ihren Saft zur Erde rinnen (Jes. 63, 1 ff.). Das ist das Jahr der Vergeltung, der Tag der Rache Jahwes (Jes. 63, 4. Ps. 94, 1. 18, 48. 149, 7). Jahwe hat den Ratschluß der Heiden zunichte gemacht, ihre Gedanken vereitelt (Ps. 33, 10. 115, 3. Sie, die Zion entweihen wollten, merkten nicht, daß er sie nur sammeln wollte wie Garben zur Tenne, daß die Tochter Zions sie dreschen und zermalmen sollte (Mi. 4, 11—13, vgl. Jes. 8, 9 ff.). Nun kann Jahwe seinen Grimm und seine Zornesglut auf sie schütten (Zeph. 3, 8). Er wird sie mit Roß und Mann schlagen, mit Scheuen, Verwirrung und Blindheit (Sach. 12, 4, vgl. Ps. 76, 4 ff.). Moab ist sein Waschbecken, auf Edom wirft er seinen Schuh, über Philisterland jauchzt er (Ps. 60, 10). Sein Feuer verbrennt seine Feinde (Ps. 97, 3). Jahwe macht Judas Stämme zum Feuerbecken unter Holzstücken, wie eine Feuerfackel im Stroh, da fressen sie rechts und links alle Völker ringsum (Sach. 12, 6); denn Jahwe trachtet, alle Völker zu vernichten, die wider Jerusalem gezogen sind (Sach. 12, 9. Ps. 3, 8. 20, 9. 46, 7. 56, 8. 68, 22), er wird die Völker richten, wie es recht ist (Ps. 98, 9), daß sie vor ihm beben und zittern (Ps. 65, 9. 99, 2). Als «Richter der Erde» tritt er auf (Ps. 94, 2), als Held zieht er gegen sie aus wie am Tage des Streites (Sach. 14, 3). Dem einen verfault das Fleisch, während er noch auf seinen Füßen steht, seine Augen faulen in den Höhlen, seine Zunge im Munde, auch die Tiere im Lager trifft die gleiche Plage. Gegenseitig tötet man sich im furchtbaren Schrecken, der über sie gekommen ist (Sach. 14, 12 ff.). Wie einen stolzen Wald, wie hohe Bäume fällt Jahwe da die Heiden (Jes. 10, 33 f.). Die persische Weltmacht[1] zerschmettert er in seinem Land und zertritt sie auf seinen

[1] Das ist Assur, s. o. S. 68, vgl. auch Jes. 30, 27 ff. 31, 8 f.

Bergen, sein Ratschluß ist über die ganze Erde beschlossen, seine Hand über alle Völker ausgereckt (Jes. 14, 24—27). Da schwingt er die Geißel gegen sie wie einst gegen Midian am Rabenfelsen (Jes. 10, 26. Ps. 83, 10). Von seinem Drohen werden sie dahin gejagt wie Spreu vor der Windsbraut in einer Nacht: zur Abendzeit ist Bestürzung und vor Anbruch des Morgens sind sie dahin (Jes. 17, 12—14). Plötzlich kommt für die belagerte Stadt die Hilfe mit Donner und Erdbeben, mit Sturm und Wetter und der Flamme verzehrenden Feuers, dahin ist der Schwarm seiner Feinde wie Staub und Spreu (Jes. 29, 1—8, vgl. 33, 3. 4. Ps. 97, 24 ff.). Ein Tophet hat er für ihren König zugerüstet, tief und breit ist der Holzstoß, Feuer und Holz in Menge. Der Odem Jahwes, gleich einem Schwefelstrom, setzt ihn in Brand (Jes. 30, 33; vgl. 33, 12). Die Berge fließen vom Blut der Erschlagenen, und der Geruch ihrer Leichen steigt empor (Jes. 34, 2 f.). Erschlagene, liegen sie über die ganze Erde, unbeklagt, nicht begraben, als Mist auf dem Ackerboden (Jer. 25, 33). Besonders schlimm werden es am Endgericht die Edomiter haben, hatten sie doch seit 586 ihre Grenzen bis fast an die Tore Jerusalems ausgedehnt (Ob. 18 ff. Mal. 1, 4 f. Jes. 34. Ez. 25, 12 ff. 35, 1 ff. Thr. 4, 21 f. Jer. 49, 12 ff.).

Das Gericht über die heidnischen Völker wird gelegentlich mit den aus dem babylonischen Schöpfungsmythus übernommenen Bildern vom Kampf des Gottes mit den Drachen und Meeresungeheuern geschildert.[1] Was er seit der Vorzeit nicht tat, geschieht jetzt (Jes. 64, 3). Jahwe tötet den Leviathan und den Drachen (Jes. 27, 1. 30, 7). Aber vielleicht sind diese Ungeheuer nichts anderes wie die heidnischen Götter selbst, denn auch sie fordert Jahwe zum Gericht. Zum ersten Male wirkt auf das Judentum die parsische Vorstellung vom Sieg Ahura Mazdas über Angra Mainyu am Weltgericht ein.[2] Jahwe selbst tritt in die Götterversammlung, richtet inmitten der Götter, hält ihnen ihre Sünden vor, daß sie nicht den Witwen und Waisen geholfen haben (vgl. Ps. 58, 2) und entsetzt sie ihres Amtes, daß sie wie gewöhnliche Menschen sterben,

---

[1] So schon bei Deutero-Jesaja 51, 9.
[2] S. o. S. 141 ff., s. auch S. 137 f.

wie irdische Fürsten fallen (Ps. 82). Er ist hoch erhaben über alle Götter (Ps. 97, 9. 135, 5), die nur Götzen sind (Ps. 96. 5, vgl. 135, 15 ff.) Er zertritt sie (Zeph. 2, 11). Er sperrt sie, «das Heer der Höhe in der Höhe», in die «Grube», in das «Verlies» ein (Jes. 24, 21 f.). Wahrscheinlich liegt auch in diesem Gewahrsam, wie dem Tal, in das die gefallenen Heiden kommen[1], die parsische Vorstellung der Hölle zugrunde. Insofern ist nur die Vorstellung höllenmäßiger, als das Gefängnis nicht den Toten dient; aber es sind nur die Götter der Heiden, die eingesperrt werden.

Mit der Vorstellung vom Gericht über die Heidenwelt, die eigentlich ihre völlige Vernichtung einschließt, verbindet sich nun der auf Deutero-Jesaja zurückgehende Gedanke von der Huldigung Jahwes von seiten der Heiden in der Art, daß die dem Gericht Entronnenen sich nun Jahwe anbetend unterordnen. Jahr für Jahr kommen die Übriggebliebenen zum Laubhüttenfest nach Jerusalem (Sach. 14, 16 ff.). Auf dem Zion veranstaltet Jahwe für alle Völker ein Mahl von Fettspeisen und feinen Hefenweinen und tut die Decken, die ihr Augenlicht verhüllt, weg (Jes. 25, 6 f.). Huldigend kommen Ägypten und Äthiopien mit Opfergaben nach Jerusalem zu Jahwe gezogen (Ps. 18, 7. 68, 32). Ägypter und Assyrer vereint werden Jahwe anbeten (Jes. 19, 23, vgl. Vers 12 ff.). Zu den fernsten Völkern, die nie von Jahwe gehört haben, eilen dem Gericht Entronnene, um von ihm zu sagen (Jes. 66, 19). Alle Heiden müssen Jahwe zujubeln (Ps. 47, 2 ff. 68, 33. 86, 9. 96, 1 ff.). Sie, die im Gericht keinen Helfer fanden, die er zermalmte gleich Staub und gleich Kot zertrat, huldigen nun auch Jahwes Volk, kommen zitternd aus ihren Bergen als Sklaven Israels hervor (Ps. 18, 40 ff.). Jahwe hat sie unter Israels Füße gezwungen (Mi. 4, 13. Ps. 47, 4. 18, 48). Als «Beisassen» *(gerim)* werden sie sich Israel anschließen und zur neuen Gemeinde gehören, so gut wie die Verschnittenen, wenn sie nur den Sabbat nicht entweihen und Jahwes Bund halten, dann will er sie zu seinem Heiligen Berge bringen, daß sie dort opfern, denn Jahwes Haus soll ein Bethaus für alle Völker werden

[1] S. o. S. 230 f.

(Jes. 56, 1—7). Die Völker, die sich aber nicht fügen und Jahwe nicht anbeten beim Laubhüttenfest, auf deren Länder kommt kein Regen, und Jahwe wird sie mit der Plage strafen, mit der er die strafte, die wider Jerusalem gezogen sind (Sach. 14, 17 ff.; vgl. Ps. 66, 7).

So steht Israel nach dem Gericht groß und einzig da. Jahwe hat sein Horn erhöht (Ps. 148, 14), ihm Macht und Stärke verliehen (Ps. 68, 36). Er hat seinem Volk Recht verschafft (Ps. 135, 14), Jakob zum Volk seines Eigentums gemacht (Ps. 135, 4). Ewig wird Israel Bestand haben (Ps. 102, 29 LXX). Sein Land ist ein heiliges Land (Jes. 11, 9. Ezech. 20, 40), heilig ist Jerusalems Gebiet, das kein Fremder mehr durchstreifen darf (Joel 4, 17). Heilig vor allem der Zion (Joel 4, 17) mit dem Hause Jahwes, in dem kein phönizischer Kaufmann mehr handeln wird (Sach. 14, 21). «Heilig für Jahwe» wird auf dem Rossegeläut stehen, heilig wird jeder Kochtopf Jerusalems sein, daß er von den zahlreichen Pilgern zum Opfer verwendet werden kann, wie entsprechend der Menge der Festteilnehmer jeder Kochtopf im Tempel so groß wie die Becken vor dem Altar ist (Sach. 14, 20). Ganz Israel selbst wird Priester sein (Jes. 61, 6; vgl. Ex. 19, 5. 6).

So wird Jerusalem fortan auch der geistige Mittelpunkt der Erde sein, zu dem Juden und Heiden gleichmäßig gehören (Ps. 87), denn auf dem Zion hat sich Jahwe niedergelassen. Vom Himmel, wo seine eigentliche Wohnung ist (Ps. 2, 4. 11, 4. 29, 9. 33, 13 f. 103, 19. 113, 5. 115, 3 u. ö.), hatte er sich ja zum Weltgericht aufgemacht (*ḳam*)[1], vgl. Jes. 28, 21. 33, 10. Ps. 68, 2. 76, 10. 102. 14) und war hinabgestiegen (Mi. 1, 2 f. Ps. 18, 10), seine Königsherrschaft auf dem Zion anzutreten, wo er nun immer wohnen wird (Ezech. 43, 7. Joel 4, 17. 21).

Durch sein Weltgericht, das Gericht über die gottlosen Juden, die Heiden und ihre Götter erweist sich Jahwe als König. Jetzt erst, am Gerichtstag, hat er seine Königsherrschaft angetreten. Der alte, auf Deutero-Jesajas zurückgehende Gedanke von der Königsherrschaft Jahwes[2] hat nun völlig seine Erweiterung

[1] S. u. S. 249.
[2] S. o. S. 183.

dahin gefunden, daß Jahwe auch König über die Heiden und die ganze Welt geworden ist. Da das Gericht bei Jerusalem stattfindet, muß Jahwe seine Königsherrschaft auch hier antreten. Jahwe ist König geworden (*malak*) auf dem Zion, da er die Feinde verjagt (Zeph. 3, 15), das Heer der Höhe in die Grube eingesperrt hat (Jes. 24, 23). Nur so ist das *malak Jahwe* auch in den Psalmen zu verstehen, vgl. 47, 9. 93, 1. 96, 10. 97, 1. 99, 1. Jahwe ist der *melek*, vor dessen Zorn die Erde erbebt, und dessen Grimm die Heiden nicht ertragen (Jer. 10, 10), der die Heiden aus seinem Lande vertreibt (Ps. 10, 16), ein großer König über alle Götter (Ps. 95, 3), über die ganze Erde (Sach. 14, 9), die Nationen unter Israels Füße zwang (Ps. 47, 3. 7). Er ist ein «König der Herrlichkeit», der als Sieger über die Weltmächte in Zion seinen Einzug hält (Ps. 24, 7 ff.) und als solcher begrüßt sein will (Ps. 98, 6. 149, 2). Nun ist Zion eines großen Königs Stadt geworden (Ps. 48, 3, vgl. V. 5 ff.), Jerusalem sein Thron (Jer. 3, 17, Ezech. 43, 7). Und zwar ist Jahwe König auf ewig (Ex. 15, 18. Ps. 10, 16. 29, 10, vgl. Ob. 21).

Erst von der Vorstellung aus, daß Jahwe mit dem Endgericht König nicht nur über Israel, sondern über die ganze Welt geworden ist, ist denn auch *melek* Titel für Jahwe schlechthin geworden (Jer. 46, 18. 48, 15. 51, 57), so besonders in der Anrede (*malki*), Ps. 68, 25. 84, 1, vgl. 145, 1; aber noch zeigten Ps. 5, 3, wo der Fromme um das Gericht über die gottlosen Widersacher bittet, und Ps. 44, 5, wo die Gemeinde um Hilfe für Jakob fleht, die Herkunft dieser Anrede.

Erst weiterhin wurde dann auch Jahwe schon als König der Vorzeit angesehen (Deut. 33. 5. Ps. 74, 12), die βασιλεία τοῦ θεοῦ, die in der Endzeit in die Erscheinung tritt, war schon in der Urzeit.

So hat der Gedanke an die Königsherrschaft Jahwes, an die βασιλεία τοῦ θεοῦ in der persischen Periode der nachexilischen Zeit sich weiter vertieft, so daß man schon von der *malkuth Jahwe* zu reden wagt (Ob. 21, Ps. 22, 29. 45, 7. 103, 19). Zweifellos hat sich der Gedanke, vorgebildet durch Deutero-Jesaja, unter dem Einfluß des parsischen Glaubens an Ahura Mazdas *Chšathra* im Glauben des jüdischen Volkes immer mehr durchgesetzt, er gehört

wie *chšathra* wesentlich zu den eschatologischen Begriffen, d. h. er ist ein Gut der erwarteten Heilszeit.

Deutlich zeigt sich der Einfluß der parsischen Religion auch im Gedanken der Welterneuerung und Weltumgestaltung[1], dem Korrelat des Weltgerichtes und Weltendes.

«Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel
Und eine neue Erde,
Nicht mehr soll man des Früheren gedenken,
Noch jemandem in den Sinn kommen»
(Jes. 65, 17; vgl. 66, 22).

Das ist der herrliche Ausblick, der Vergangenheit und Gegenwart vergessen läßt. Die Weltumgestaltung äußert sich natürlich auch für das Westjordanland, das allein noch in Betracht kommt. Der ganze Tempelentwurf und die Landverteilung in Pseudo-Hesekiel (Ezech. 40—48) ist nur möglich bei einer völlig neuen Erdgestaltung. Im Mittelpunkt des nach parsischer Vorstellung[2] flach gedachten zukünftigen Landes liegt Jerusalem, der «Nabel der Erde» (Ezech. 38, 12). Sein Zentrum ist wieder der Tempel- und Priesterbezirk, im Westen und Osten vom Land des Königs, im Norden vom Landbezirk Levis, im Süden von der Allmende hermetisch gegen die Außenwelt abgeschlossen. Und dann gruppieren nordwärts, nacheinander die Gebiete Juda, Ruben, Ephraim, Manasse, Naphtali, Asser, Dan und südwärts die von Benjamin, Simeon, Issachar, Sebulon, Gad (Ezech. 48). Von der Ostwand des Tempels, südlich des Einganges fließt nach Osten die Tempelquelle ab, schon nach 4000 Ellen zum Fluß geworden, um dann nach Süden wieder zum Toten Meer abzubiegen. Wunderbare Kräfte sind seinem Wasser eigen. An seinen Ufern stehen nur Obstbäume, deren Blätter nicht welken und zur Arznei dienen, und deren Früchte nie alle werden. Und das Tote Meer verändert seine Natur, daß die Fischnetze in ihm von En-Gedi bis En-Eglaim ausgeworfen werden — nur die Lachen und Tümpel am Rand bleiben

---

[1] S. o. S. 143 ff.

[2] S. o. S. 145. Vielleicht ist die Einebnung der Hügel und die Erhöhung der Täler bei Deutero-Jesaja und der von ihm abhängigen Literatur (s. o. S. 180. 216) auch schon aus parsischer Vorstellung entstanden.

der Salzgewinnuug erhalten (Ezech. 47). Nach Joel 4, 18 fließt die Tempelquelle ins Akaziental, wohl sinnbildlicher Name eines unfruchtbaren Wadis. Nach Sach. 14, 1 ff. teilt sich die Tempelquelle, nachdem Jahwe auf den Ölberg getreten ist und ihn von Osten nach Westen zu einem großen Tal gespalten, so, daß das Hinnomtal verstopft wird, in zwei Arme lebendigen Wassers. Der eine Arm fließt ins Salz-, der andere ins Mittelmeer.

In dem flachen, neu geschaffenen Land ragt über alle Berge der Erde hinaus, weithin in der ganzen Welt sichtbar, der Zion mit seinem Heiligtum (Jes. 2, 2. Mi. 4, 1). Über ihm lagert «die Herrlichkeit Jahwes» (*k^ebod Jahwe*). Gewiß knüpft die Vorstellung von ihr an die alte Wolken- und Feuersäule des ersten Exodus an, die als *kabod* auch nach Deutero-Jesaja (40, 5) beim zweiten Exodus Israel[1] führen und nach Jes. 58, 8 ihn beschließen[2] und nach Sach. 2, 8 f. als Feuermauer um Jerusalem lagern sollte.[3] Aber der Begriff des *k^ebod Jahwe* wird jetzt zu einem terminus technicus der jüdischen Eschatologie, anscheinend auch unter dem Einfluß der parsischen Theologie. Es ist die «starke, unnahbare Mazda geschaffene Herrlichkeit (*Chavarenah*)» des jüngeren Awesta[4], die sich mit der altisraelitischen Vorstellung des *k^ebod Jahwe* verbindet. Wie der *aša*-Gläubige «Verleihung der Herrlichkeit» bekommt, wie er in den «wohligen, mit Licht erfüllten Räumen» wohnt, so erwartet Israel auch von der Heilszeit für sich ein Gleiches, nur daß ihm Jerusalem, der Zion sein Paradies, sein Himmel ist. «Nicht wird dir fürderhin die Sonne des Tags über zum Lichte dienen, noch der Glanz des Mondes über dir des Nachts, denn Jahwe wird dir zum ewigen Lichte dienen und dein Gott dir zur Zier. Nicht wird ferner deine Sonne untergehn und dein Mond nicht abnehmen, denn Jahwe wird dir zum ewigen Lichte sein» (Jes. 60, 19 f.), ist die Botschaft für das neue Jerusalem. Dann muß sich der Mond schämen und die Sonne zuschanden werden, denn vor Jerusalems Oberen ist *kabod*, Jahwes Lichtherrlichkeit

---

[1] S. o. S. 180.
[2] S. o. S. 214.
[3] S. o. S. 192.
[4] S. o. S. 107 f.

(Jes. 24, 23), wenn Jahwe seine Königsherrschaft angetreten hat. Das ist noch mehr, als wenn das Licht des Mondes gleich dem der Sonne wird und diese siebenmal so stark wie früher leuchtet (Jes. 30, 26). Als Wolke bei Tag und flammendes Feuer bei Nacht kommt Jahwe über den ganzen Platz des Berges Zion und seine Festversammlungen, «über allem wird die Herrlichkeit Jahwes Schutz und Schirm sein, und sie wird dienen als Schatten vor der Hitze und als Zuflucht und Obdach vor Sturm und Regen (Jes. 4, 5 f.). Nach Pseudo-Hesekiel wird der *k^ebôd Jahwe*, wie er einst im alten Tempel gewohnt und diesen vor seiner Zerstörung verlassen hat, wieder in den neuen einziehen (8, 4. 9, 3. 10, 18 f. 11, 23. 43, 1 ff.).[1] Von Pseudo-Hesekiel ist dann wieder der Priesterkodex abhängig, wenn er die Herrlichkeit Gottes in dem *miškan*[2] wohnen läßt (Ex. 29, 43), während die Wolke, von der Herrlichkeit getrennt, über dem Zelt lagert (Ex. 40, 34 ff.; vgl. Ex. 24, 15. 17.). Überhaupt spielt für den Priesterkodex die «Herrlichkeit Jahwes», die einst die ganze Welt erfüllen soll (Num. 14, 21 f.), eine große Rolle (Ex. 16, 10. 24, 16. 17). Ist doch, wie wir sahen, der Priesterkodex sowohl in seiner Grundschrift wie in seinen Nachträgen ganz messianisch orientiert. Die Vorstellung, die Jahwes Herrlichkeit im neuen Reich im Tempel wohnen läßt, dürfte wohl mehr in priesterlichen Kreisen, die, welche sie über ihm wohnen läßt, in prophetischen Kreisen zu Hause gewesen sein. Sei dem, wie dem sei, für beide Vorstellungen war der Tempel erst in der Heilszeit der Thron der Herrlichkeit (Jer. 14, 21. 17, 12). Denn die Herrlichkeit Jahwes ist das sichtbare Zeichen der Gnadengegenwart Jahwes im Reich Gottes, wenn er seine Königsherrschaft angetreten hat. Ihr müssen sich die ewigen Türen des Tempels öffnen und die Tore ihre Häupter erheben, daß Jahwe Zebaoth, der König der Herrlichkeit, einziehe,

---

[1] Alle Stellen im Hesekielbuch, die vom *k^ebod Jahwe* handeln, sind jüngeren Ursprungs. Merkwürdig ist, daß nur eine Stelle der vorexilischen Literatur vom *k^ebod Jahwe* redet, 1. Reg. 8, 11, aber die Umgebung macht auch sie sehr verdächtig.

[2] S. o. S. 206 und schon meine «Herrlichkeit Gottes», S. 50 ff. Daß ich 1898 noch nicht wissen konnte, was ich heute weiß, kann mir nur Böswilligkeit verübeln. Auch andere kannten damals die Zusammenhänge so wenig, wie sie dieselben heute kennen.

Jahwe stark und mächtig, Jahwe mächtig im Streit (Ps. 24, 7 ff.). Gemeint ist natürlich im Streit gegen die Heidenwelt, die Jerusalem zum letzten Male bestürmte. In diesem Sinne sind auch Ps. 26, 8. 149, 5 zu verstehen. Deshalb bittet der Dichter im Ps. 57, 6. 12: «mache dich auf über den Himmel, Gott, über die ganze Erde erhebe sich deine Herrlichkeit», das aber geschieht, wenn er zum Gericht im verzehrenden Feuer über die Heiden nach Jerusalem kommt (Jes. 66, 18. Ps. 97, 1—6, vgl. Ps. 96, 3. 57, 6. 12).

Weiter verbindet sich die Vorstellung vom *k^ebod Jahwe* auch noch mit der rein israelitischen, den Gerichtsgedanken nicht kennenden Vorstellung Deutero-Jesajas von der die Diaspora heimführenden und Jahwe fortan anbetenden Heidenwelt:

«Mache dich auf und werde Licht, denn es kommt dein Licht,
Und die Herrlichkeit Jahwes geht auf über dir.
Denn siehe, Finsternis deckte die Erde
Und Dunkel die Völker.

Doch über dir erstrahlt Jahwe,
Und seine Herrlichkeit erscheint über dir,
Die Völker gehen zu deinem Licht
Und Könige zum Glanz, der über dir aufgeht»,

wie es in der alten Epiphaniasepistel Jes. 60, 1—3 heißt. Auch Jes. 66, 18 ff. wird klar ausgesprochen, daß die Herrlichkeit Jahwes es ist, die die Heiden dazu bringen wird, die Diaspora heimzubringen. Die Zusammengehörigkeit der Herrlichkeit mit der Heilszeit, die für Israel anbricht, zeigt sich auch in dem Gebet des Psalmisten:

«Deine Knechte haben Wohlgefallen an deinen Steinen,
Und seinen Schutt lieben sie.
Und es werden sehen die Heiden den Namen Jahwes
Und die Könige der Erde deine Herrlichkeit,
Denn gebaut hat Jahwe Zion,
Erschienen ist er in seiner Herrlichkeit» (Ps. 102, 14ff.; vgl. auch Ps. 72, 19. 85, 10. 138, 4. 5). Auch Jes. 9, 1 ist das große Licht, das dem seither im Dunkel der Not wandelnden Volk aufgeht, Jahwes Herrlichkeit, die ihm mit der Heilszeit erscheint.

Es ist verständlich, wie dieser Gedanke von der Lichtherrlichkeit Jahwes im neuen Reich sich dann auch mit den älteren Gedanken von der Fruchtbarkeit des Landes und seiner Bewohner und dem allgemeinen Wohlstand verbindet (Jes. 4, 2ff.[1] 30, 23 ff. 35, 2. 60, 22. Ps. 85, 13. 96, 12).

Wenn die Gottlosen und Heiden im Gericht ausgerottet sind, so ist damit tatsächlich die Macht des Bösen auf der Erde gebrochen. Es ist nur zu verständlich, daß dann Jahwe mit der Umwandlung der unbelebten Natur auch die Natur der Lebewesen ändern muß. In den Friedensbund, den Jahwe mit dem neuen Israel schließen will, sind auch die wilden Tiere mit eingeschlossen. Einmal will sie Jahwe überhaupt aus dem Lande schaffen, daß man ruhig in der Wüste und im Wald schlafen kann (Ezech. 34, 25. 28). Jahwe wird für Israel einen Bund mit dem Getier des Feldes, den Vögeln des Himmels und dem Gewürm des Erdbodens schließen (Hos. 2, 20). Aber auch in der Tierwelt selbst wird ein solcher Friedensbund Platz greifen. So wird fortan der Wolf bei dem Lamm, der Panther bei dem Böckchen lagern, Kuh und Bär werden zusammen weiden, der Löwe wird Stroh fressen, der Säugling an der Höhle der Otter spielen und der Entwöhnte seine Hand nach dem Lager der Natter ausstrecken (Jes. 11, 6ff., vgl. 65, 25[2]). Allerdings wird der anscheinend universelle Frieden unter den Tieren, der ja eigentlich auch durch den neuen Himmel und die neue Erde postuliert wird (Jes. 65, 17. 66, 22), eingeschränkt durch den Schlußsatz: «man wird weder Böses noch Schaden tun auf meinem ganzen heiligen Bergland, denn voll ist das Land von der Erkenntnis Jahwes, wie die Wasser, die das Meer bedecken» (Jes. 11, 9. 65, 25b). Das setzt doch voraus, daß die wilden Tiere nur im Gebiet des neuen, auf das Westjordanland beschränkten Reiches gezähmt sind, daß außerhalb von ihm die paradiesische Fruchtbarkeit und der paradie-

[1] Daß «der Sproß Jahwes» hier nicht der Messias sein kann, wie immer noch gelegentlich behauptet wird, sondern nur das, was Jahwe dem Boden sprossen läßt, zeigt genugsam der parallele Ausdruck «die Frucht des Landes».

[2] S. o. S. 205. 218.

sische Friede nicht herrschen. Dazu paßt, wenn wir auch sonst von den durch das Endgericht verödeten und zerstörten heidnischen Reichen lesen, daß in ihnen nicht nur die Dämonen und Geister umgehen und in ihren Ruinen Unkraut und Disteln wuchern, sondern auch die Wüstentiere, Schakale, Strauße und Schlangen hausen (Jes. 13, 21. 34, 11 ff. u. ö.). Der Gedanke von der «neuen Erde» hat, was den Frieden in der Tierwelt betrifft, erst bezüglich des Landes Judas seinen Anfang genommen und ist in dieser Periode noch nicht auf die ganze Erde ausgedehnt worden. Noch ist Jahwes Bergland allein das Paradies, wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen dürfen. Was außerhalb seiner Grenzen liegt, gehört für Jes. 11, 9. 65, 25 eigentlich noch nicht zum Herrschaftsbezirk Jahwes, zum Reich Gottes. Man hatte doch noch nicht die letzten Folgerungen aus dem Glauben an Jahwes Weltkönigtum gezogen.

In dem Maß, als Jahwe mit dem Getier des Feldes, den Vögeln des Himmels und dem Gewürm des Erdbodens einen Bund schließt, daß sie sich und den Menschen nicht mehr schaden (Hos. 2, 20), muß er auch mit dem Hause Israel und Juda einen neuen Bund schließen. Er ist andrer Art als der, den er mit ihnen schloß, da er sie aus Ägypten führte. Er schreibt ihnen diesmal die Tora ins Herz (Jer. 31, 31 ff.). Das «Gesetz» des nachexilischen Judentums ist eben die Grundlage und Voraussetzung des Reiches Gottes. Das setzt aber eine Umwandlung der menschlichen Natur voraus, nach außen und innen. Die Augen der Blinden tun sich auf, die Ohren der Stummen öffnen sich, die Zunge des Stummen jauchzt, und der Lahme springt wie ein Hirsch (Jes. 34, 5 f.). Kein Säugling von wenigen Tagen wird es geben, der Jüngste soll hundertjährig sterben (Jes. 65, 20). Dem Baum des Lebens soll das Leben des Volkes Jahwes gleichen (Jes. 65, 22 LXX). Aber vor allem wird die innere Natur des Menschen umgewandelt, und das geschieht durch Jahwes Geist, der wie reines Wasser wirkt und ein reines Herz schafft: «Und ich werde über euch reines Wasser ausgießen, daß ihr rein werdet von all euren Sünden, und von all euren Götzen will ich euch reinigen. Und ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist

in euch legen und werde das steinerne Herz aus eurem Fleisch nehmen und euch ein fleischernes Herz geben. Und ich werde meinen Geist in euch geben und machen, daß ihr in meinen Satzungen wandelt und meine Gebote haltet und tut» (Ezech. 36, 25—27, vgl. 11, 19 f. 18, 31. 39, 29. Jer. 24, 7. 32, 39. Jes. 32, 15). Die Entfernung des Götzendienstes ist das wichtigste, mit dem Gottes Reich beginnt (Ezech. 11, 18. Sach. 13, 2. Mi. 5, 11 ff.), denn es war gerade die «Widerspenstigkeit» ihres bösen Herzens, die sie der Tora nicht folgen ließ (Jer. 3, 17, vgl. 5, 23. 7, 24. 9, 13. 16, 12). Nun wird sich Israel seines buhlerischen Wandels schämen (Ezech. 16, 61. 63. 20, 43. 36, 31 f.) und entfernt aus seinem Munde die Namen der Baale, daß man nicht mehr den Namen Baʿal kennt und Jahwe mit *iši* und nicht mehr mit *baʿali* anrufen wird (Hos. 2, 18 f.). Jahwes ist Israels Gott und Israel sein Volk (Ezech. 11, 20. 36, 28. Jer. 24, 7). Wiederhergestellt ist durch die Not[1] das alte Verhältnis, das einst zwischen Gott und dem Volke zu der Zeit bestand, da er es aus Ägypten führte (Hos. 2, 16 ff.). Der Alte Bund wird erneuert, ein neuer geschlossen (Ezech. 16, 62. Jer. 31, 31 ff.) von ewiger Dauer (Ezech. 16, 60. 37, 26. Jes. 54, 10. 55, 3. Jer. 32, 40). Denn verziehen ist ihre Schuld, ihrer Sünde wird nicht mehr gedacht (Jer. 31, 34. Jes. 33, 24. Ezech. 16, 63. Ps. 85, 3. 103, 3), sie ist ins Meer geworfen (Mi. 7, 19). Abgewaschen ist der Schmutz der Frauen Zions, die Blutschuld aus ihrer Mitte abgespült (Jes. 4, 4, vgl. Sach. 13, 1), Israel erhält reine Lippen (Zeph. 3, 9, vgl. V. 11 ff.). Schließlich ist doch die Grundhoffnung die: Er wird Israel erlösen von allen seinen Sünden (Ps. 130, 8).

Und Jahwes Geist, der die Sünden abgewaschen hat, wird in wunderbarer Weise wirken: die Söhne und Töchter Israels werden als Propheten auftreten, die Alten Träume haben und die Jünglinge Gesichte sehen, selbst auf Knechte und Mägde soll Jahwes Geist ausgegossen werden (Joel 3, 1 f.). Aber das ist doch nur eine vereinzelte Erwartung, die diese Äußerungen des altheidnischen Ekstatikertums verklärt auch in die Heilsgüter der neuen

[1] Das ist wohl symbolisch unter der Wüste Hos. 2, 16 gemeint.

Zeit überträgt. Daneben findet sich die Überzeugung, daß diese Äußerungen des «Geistes» (*ruach*) dem Götzendienst gleichzustellen sind und der «Prophet» (*nabi'*) mit dem Geist der Unreinheit im neuen Jerusalem nichts zu tun hat, daß er von seinen eigenen Eltern getötet wird (Sach. 13, 2 ff.). Nur «der Geist der Gnade und des Erbarmens» soll über Jerusalems Bewohner gegossen werden, daß sie ihr Unrecht beklagen (Sach. 12, 10 ff.) [1]; der Geist, der ein sittlich religiös Neues im Menschen schafft, wie die oben zu Ezech. 36, 25 ff. angegebenen Stellen zeigen.

Diese sittlich wirkende Kraft des Geistes Gottes zeigt sich auch darin, daß die oben besprochene treuga dei nicht nur in der Tierwelt ihre Geltung haben soll, sondern auch in der Menschheit. Der Frieden auf Erden soll sich im Reich Gottes verwirklichen, die pazifistische Idee, die gar nicht im alten Staat vorhanden sein konnte, da ihm der Krieg zu seiner Erhaltung und zur Ertüchtigung seines Volkes diente, konnte erst in nachexilischer Zeit aufkommen, als aus dem zusammengebrochenen Staat und Volk eine Gemeinde entstand. [2] Diese Idee paßt gar nicht in die Gedankenwelt des alten Israels hinein, dessen Jahwe ein Kriegsgott bis zum Untergang Jerusalems war. Sie gehört zu dem ganzen, von Haus aus unisraelitischen Vorstellungskreis einer Umgestaltung der Welt und ihrer Bewohner. Allerdings hat sie dann leidenschaftliche Anhänger im späteren Judentum gefunden, und der Weltfriede des messianischen Zeitalters ist in wunderbaren Tönen besungen, angepriesen und herbeigesehnt worden von einem müden Geschlecht. Jahwe

> «Macht den Kriegen ein Ende bis zu der Welt Ende,
> Er zerbricht Bogen und zersplittert Lanzen,
> Er verbrennt Wagen im Feuer» (Ps. 46, 10, vgl. 76, 4).

---

[1] Wie Sach. 12, 10 zu verstehen ist und auf welches geschichtliche Ereignis angespielt wird, ist ganz unklar, wie überhaupt so manches in Sach. 9 ff. und 11, 4 ff.

[2] Nur absterbende Völker und auf selbständiges politisches Dasein verzichtende Staaten setzen sich auch heute für den Pazifismus ein, der immer einen kranken Körper voraussetzt. Die Bestimmungen über den Krieg in Deut. 20, 1 ff. verraten schon durch ihren Inhalt das Alter des Gesetzes.

In der Endzeit
«Richtet er zwischen vielen Völkern
Und unterwirft zahlreiche Nationen!
Da schmieden sie ihre Schwerter zu Pflügen
Und ihre Lanzen zu Winzermessern,
Da hebt kein Volk mehr ein Schwert wider das andere,
Noch lehrt man sich den Krieg» (Jes. 2, 4. Mi. 4, 3).

Bogen, Schwert und Krieg verschwinden so gut wie die wilden Tiere (Hos. 2, 20). Verbrannt werden die Kommißstiefel und Soldatenmäntel (Jes. 9, 4). An Stelle des zu Waffen benutzten Kupfers und Eisens gibt Jahwe Gold und Silber (Jes. 60,17). Getilgt werden die Kriegswagen aus Ephraim, die Rosse aus Juda, getilgt wird der Kriegsbogen; Friede wird den Völkern geboten und herrscht von Meer zu Meer, vom Euphrat zum Ende der Erde (Sach. 9, 10). Denn Rosse, Wagen, feste Städte und Burgen, die ausgerottet werden, sind ebenso schlimm wie Götzendienst und Zauberei (Mi. 5, 9 ff., vgl. Hos. 14, 4. 8, 14). In Gottes Reich küssen sich aber Gerechtigkeit und Frieden (Ps. 85, 11).

Der aus der parsischen Religion übernommene Gedanke der Welterneuerung hatte, wie wir sahen, einen Kreis neuer Vorstellungen im Gefolge, die allerdings irgendwie verwandte, auf Deutero-Jesaja zurückgehende Töne und Melodien anklingen ließen, ja gelegentlich an alte, aus vorexilischer Zeit stammende Weisen erinneren. Nur die große Geistesverwandtschaft der Religionen Jahwes und Ahura Mazdas hat die beiden in ihrer Reich-Gottes-Hoffnung auf jüdischem Boden zusammengeführt. Wo der Resonanzboden nicht vorhanden war, fanden parsische eschatologische Ideen nur schwer und sehr spät ihren Eingang ins Judentum. Das gilt vor allem von dem Auferstehungsglauben. Wir sahen allerdings[1], daß dieser auch nicht zu allen Zeiten und auch wohl nicht gleichzeitig überall im Parsismus zu Haus gewesen ist, daß er sich erst spät als Dogma durchgesetzt hat, vielleicht erst am Ausgang unsrer Periode. Sehen wir von Dan. 12,2

[1] S. o. S. 149 f..

ab, das noch nicht in unsere Periode gehört[1], so haben wir nur eine Stelle in der prophetischen Literatur, die tatsächlich von einer Auferstehung der Toten redet (Jes. 26, 19. 21).[2] «Deine Toten werden lebendig[3], erwachen und jubeln werden[4], die im Staube schlafen, denn ein Tau der Lichter ist dein Tau, und die Erde gebiert Kraftlose[5], denn siehe, Jahwe zieht von seinem Orte aus, um heimzusuchen die Schuld der Erdenbewohner, dann wird die Erde ihr Blut enthüllen und nicht länger ihre Ermordeten bedecken.» V. 21 zeigt deutlich den Zusammenhang des Auferstehungsglaubens mit der Gerichtserwartung. Wenn Jahwe sich aufmacht zum Endgericht, findet die Auferstehung statt, und zwar handelt es sich nur um die Auferstehung der Gerechten: «Deine Toten» (V. 19) sind Jahwes Tote, nach V. 21 wohl besonders die für den Glauben an ihn gestorbenen. Dagegen bleiben die gottlos gestorbenen tot, wie das ausdrücklich V. 14 ausspricht: «Ihre Toten»[6], d. h. die der fremden Völker, die Israel geknechtet haben, «werden nicht lebendig». Nach V. 19 soll die Auferstehung der Frommen bewirkt werden durch den Tau der Lichter (*ṭal me'oroth*). Was darunter vorzustellen ist, läßt sich schwer sagen. Am wahrscheinlichsten scheint mir immer noch, daß man den belebenden Tau, der sich am Morgen auf den Pflanzen fand, als in der Nacht von den Sternen herabgekommen ansah.[7]

Wie wenig aber in unserer Periode die parsische Auferstehungshoffnung im jüdischen Glauben Fuß gefaßt hatte, zeigen die Psalmen, in denen doch die Hoffnung auf das Gericht und Jahwes Reich eine so große Rolle

---

[1] S. unten Kapitel 8.

[2] V. 19 u. 21 gehören zusammen, s. R. Smend, ZAW. IV (1884), S. 189.

[3] «Meine Leichname stehen auf» wohl erklärender Zusatz.

[4] Statt der Imperative sind Perfekte zu lesen.

[5] Nicht möglich ist Ed. Meyers Vorschlag (Ursprung II, S. 177), mit LXX *'ereṣ* als st. constr. zu fassen: «das Land der Totengeister gebiert».

[6] *l. methehem* für *methim*.

[7] Auch Regen wird von den Gestirnen gespendet, s. Jud. 5, 20 f. Wie sehr Jes. 26, 19 die spätjüdischen und islamischen Auffassungen beeinflußt hat, s. J. Goldziher, ARW. XIII (1910), S. 45 f.

spielt. Wenn irgendwo, so wäre doch in ihnen der Platz gewesen, dem Auferstehungsgedanken Ausdruck zu geben, der auch dem einzelnen, wie es Jes. 26, 19 ausgesprochen wurde[1], die Gewißheit gab, an der Herrlichkeit des neuen Reiches teilzunehmen. Hat doch nur im Zusammenhang mit der Reich-Gottes-Hoffnung und dem Interesse, am kommenden Heil so gut wie der Lebende teilzunehmen, der individuelle Auferstehungsgedanke Wurzel in der jüdischen Religion geschlagen. Der alte vorderasiatische Glaube an die Auferstehungsgötter und die Möglichkeit einer individuellen Auferstehung durch Teilnahme an ihrem Kult[2] hat wohl in Hos. 6, 1 f. seinen Widerhall gefunden, ist aber auf die Religion des Judentums ohne jeglichen Einfluß geblieben.

Aus spätparsischem Glauben[3] erklärt sich auch der Jes. 25, 8 eingeschobene Satz: «vernichten wird er den Tod auf ewig», aber der Satz gehört schon wohl nicht mehr in unsere Periode.

Wie stark die Hoffnung auf Gottes Reich und das es einleitende Gericht im Judentum war, nicht nur als eine theologische Meinung oder ein religiöses Dogma, sondern ein das ganze praktische Leben beherrschender und die Frömmigkeit durchdringender Glaube, zeigen uns die Gebete des Psalters mit ihren stereotypen Formeln. Es ist dabei ganz gleich, ob die Gemeinde oder ein einzelner betet, denn der Einzelne betet nur als Teil, als Mitglied der die Vollendung erwartenden Gemeinde. Auch der Einzelne erwartet seine persönliche Hilfe eben nur durch das Endziel, das Jahwes Königsherrschaft bringt. Seine Feinde sind auch die der Gemeinde und damit Jahwes.[4] Ja, man kann sagen, selbst, wo die Bitte um persönliche Hilfe anscheinend äußerlich keine Beziehung zum Endgericht hat, hat sie es innerlich doch. Die

[1] Ganz verkehrt ist es, mit Ed. Meyer Jes. 26, 19 nur von der Auferstehung des Volkes zu deuten (Ursprung II, 177 f.).

[2] S. o. S. 154 f.

[3] S. o. S. 135 f.

[4] S. o. S. 212 und Stades daselbst genannten Aufsatz. Den Zusammenhang des persönlichen Beters mit dem Geschick der Gemeinde hat jetzt sehr fein G. Beer in seiner Erklärung des 22. Ps. in der Festschrift für K. Marti (41. Beiheft zu ZAW. 1925) S. 19 betont.

Formeln, in denen auch das Individuum bittet, haben stets messianisches Kolorit. Solche Gebetsformeln sind: «schaff Heil» (*hošiʿa*) 12, 2. 28, 9. 108, 7. 118, 25; «schaff uns Heil» (*hošiʿenu*) 106, 47; «schaff mir Heil» (*hošiʿeni*) 3, 8. 6, 5. 7, 2. 22, 22. 31, 17. 54, 3. 59, 3. 69, 2. 71, 2. 109, 26. 119, 46. Diese Bitten erinnern uns daran, daß das Neue, das man erwartet, gerade als «Heil» (*jᵉšuʿa, ješaʿ tᵉšʿua*) bezeichnet wird [1], vgl. Ps. 40, 17. 85, 8. 91, 16. 98, 3. Jahwe «schafft Heil», d. h. er bringt die messianische Zeit, vgl. Jer. 30, 11. Ezech. 34, 22. Hos. 1, 7. Sach. 8, 7. 9, 16. Und wie einst die Bedrängten dem irdischen König Israels ihr *hošiʿa, hošiʿeni* oder *hošiʿenu* zuriefen, so rufen jetzt die Stillen im Land, die auf die Königsherrschaft Jahwes warten, ihm diese Worte zu. Sie sind ein richtiges messianisches Gebet geworden. Das zeigt uns auch das Hossiana, mit dem am Palmsonntag die Massen Jesus zujubelten. Ähnliche Bitten sind «hilf uns» (*ʿozrenu*) 79, 9 oder «eile zu meiner Hilfe» (*chuša lᵉʿezrahti*) 22, 20. 38, 23. 40, 14. 70, 2. 71, 12; «reiße uns heraus» (*haṣṣilenu*) 79, 9 oder «reiße mich heraus» aus der Not und dem Gericht 7, 2. 25, 20. 31, 3. 16. 39, 9. 51, 16. 59, 2. 142, 7. 143, 9. 144, 7. 11, oder «habe Gefallen, mich herauszureißen» (*rᵉʾe lᵉhaṣṣileni* 40, 14), oder «reiße heraus meine Seele» (*haṣṣel nafši*) 22, 21. 120, 2. Und dieser Bitte entspricht der zuversichtliche Glaube, daß Jahwe herausreißen wird 18, 18. 49. 71, 2. 72, 12. Dieselbe Bitte sprechen aus «das rette mich» (*pallᵉṭeni*) 71, 4 oder «rette meine Seele» (*pallᵉṭa nafši*) 17, 13; vgl. 22, 9. 37, 40, «erlöse Israel» (*pᵉde*) 25, 22 oder «erlöse mich» (*pᵉdeni*) 26, 11. 44, 27. 119, 134. So steht 69, 19 *pᵉde* parallel mit dem gleichbedeutenden *gᵉʾal*, welches Verb wir in Deutero-Jesaja geradezu als Terminus technicus für die Erlösung durch Jahwe in der Heilszeit kennen lernten. Und wenn wir Ps. 130, 8 lesen: «er wird Israel erlösen aus allen seinen Sünden», so zeigt das deutlich den Zusammenhang mit der Reich-Gottes-Hoffnung. Messianisch orientiert sind auch die Bitten um «Heilung», *rᵉfaʾeni* 6, 3, *rᵉfaʾa nafši* 41, 5 oder um «Wiederbelebung» und «am Leben erhalten» 41, 3. 71, 20. 85, 7. 118, 17. 119, 25 ff.

---

[1] S. o. S. 183.

143. 11, vgl. Ezech. 37. Wie die Bitte *hašibeni* 80, 8. 20 zu verstehen ist, zeigt die Phrase *šub šebuth*; «belohne mich». Aus Jes. 30, 18 f. verstehen wir die Bitte *chonnenu* «erbarme dich unser» 123, 3 oder *chonneni* «erbarme dich mein» 4, 2. 6, 3. 9, 14. 25, 16. 26, 11. 27, 7. 30, 11. 31, 10. 41, 5. 11. 51, 3. 56, 2. 57, 2. 86, 16. 119, 29. 58. 132. Auf die Gerechtsprechung im Gericht geht die Bitte «richte mich» (*šofteni*) 7, 9. 26, 1. 35, 24. 43, 1. Vgl. 72, 4. Jetzt in der traurigen Zeit hat Jahwe sein Angesicht verborgen (vgl. Jes. 9, 1), daher die Bitte «sei nicht ferne von mir» (*'al tirchak mimmenni*) 22, 12. 20. 35, 22. 35, 22. 71, 12. Und weil Jahwe zu schlafen scheint, betet der Fromme: «wach auf, warum schläfst du, Jahwe?» (*'ura lamma tišān Jahwe*) 44, 24, vgl. 7, 7. 35, 23. 57, 9. 59, 5 oder «schweige nicht» (*'al tacharoš*) 28, 1. 35, 22. 39, 13. 83, 2. 109, 1, vgl. 50, 3. Jes. 42, 13 f. Daß Jahwe sich vom Himmel aus zum Gericht aufmachen soll, erflehen das «mache dich auf, Jahwe» (*kuma Jahwe*) 3, 8. 7, 7. 9, 20. 10, 12. 17, 13. 35, 2. 44, 27. 68, 2. 74, 22. 102, 14 oder das «erhebe dich, Jahwe» (*ruma Jahwe*) 21, 14, vgl. Jes. 33, 10. Auch das zagende «wie lange noch?» (*'ad mathai*) 6, 4. 89, 47. 79, 5 sehnt sich nach Gericht und Heil. Schließlich ist auch die Bitte: «laß leuchten dein Angesicht» 31, 17. 80, 4. 8. 20 nach dem ganzen Tenor der beiden Psalmen nur messianisch zu verstehen, so daß die Frage berechtigt ist, ob nicht auch der aaronitische Segen Num. 6, 24 ff. eine Bitte um das Kommen von Gottes Reich ist. Sendet doch in ihm Gott sein Licht und seine Treue (Ps. 43, 3).

Wir sahen bereits, wie der Priesterkodex in seinen Nachträgen ein mit der messianischen Hoffnung zusammenhängendes chronologisches Schema kannte[1]; die Nachträge werden aber bereits in das Ende der persischen Periode gehören. In dieses gehören auch zweifellos Jer. 25, 11. 12. 29, 10, wonach das Exil siebzig Jahre dauern soll, die Stellen gehen weder auf Sach. 1, 12. 7, 5[2] zurück, noch auf Addition der vierzig Jahre von Ezech. 4, 6 und der

[1] S. o. S. 207 f.
[2] S. o. S. 192.

dreißig von Ezech. 1, 1, sondern vielleicht auf die babylonische Einteilung des 360 tägigen Jahres in 72 Wochen[1], bzw. auf die unter Beobachtung der Präzession der Sonne im Tierkreis entstandene Vorstellung einer Weltenperiode von 72 (70) Unterabteilungen (Wochen), die der Verf. von Jer. 25, 11 f. 29, 10 als Jahre deutete und als die Zeit bis zur Ankunft des messianischen Reiches faßte. Ob die 390 + 40 Jahre von Ezech. 4, 4 ff. durch Verschmelzung der 360 Tage und 70 Wochen entstanden ist[2], scheint mir sehr fraglich, um so mehr als der griechische Text andere Zahlen als der hebräische bietet (teils 190 + 40, teils 150 + 40). Vielleicht sind gerade die 150 + 40 Tage ursprünglich, da sie in die 12000 Jahre der parsischen Eschatologie[3] teilbar sind. Schließlich mögen alle die genannten Zahlen in diesen sehr jungen prophetischen Stellen irgendwie mit der parsischen Eschatologie und der Reich-Gottes-Hoffnung zusammenhängen, ohne daß wir sagen könnten, nach welchem Index sie zu berechnen sind.

Die Messiashoffnung, d. h. die Hoffnung auf einen wiederkehrenden König aus Davids Geschlecht, kann natürlich nur rein jüdischer nachexilischer Herkunft sein.[4] Den Anstoß zu dieser Hoffnung gab Serubbabels kurzes Königtum.[5] Aber für den größten Teil der Juden scheint, soweit wir dies aus der erhaltenen Literatur schließen können, auch weiterhin die nationale Messiashoffnung abgelehnt worden zu sein. Für die Masse der Frommen war und blieb Jahwe der König des neuen erwarteten Reiches. Die Sehnsucht nach der Königsherrschaft Jahwes war stärker als die nach der seines Gesalbten.

---

[1] H. Winckler, Altorient. Forschungen II, S. 98 ff.; Keilinschriften und Altes Testament, 1903, 3. Aufl., S. 634; Gressmann, Eschatologie, S. 160 f.; Bousset, Religion des Judentums, S. 282. Rationalistisch ist es, wenn Hölscher (Kautzsch II, S. 502) die 70 Jahre des Exils aus den 70 Jahren vom Ende des assyrischen Reiches (608/7) bis zur Einnahme Babels durch Kyros (539) errechnet sein lassen will.

[2] Gressmanr, S. 110.

[3] S. o. S. 123.

[4] S. o. S. 173.

[5] S. o. S. 189 ff.

Aber die Kreise, die die Hoffnung auf letzteren pflegten, haben sie in Verbindung mit der Hoffnung auf Gottes Reich gesetzt, ohne sich des Widerspruchs der beiden Hoffnungen klar zu werden. Gleichzeitig aber verband sich mit der national-jüdischen Messiashoffnung die parsische Hoffnung. Wenn Zarathuštra sich als *Saošyant* bezeichnete, so sah er seine Tätigkeit als eine Gottes Reich vorbereitende an. Später haben die parsischen Theologen die Aufgabe der drei *Saošyant's* als eine doppelte angesehen, eine kriegerische und eine legislative.[1] Diese doppelte Aufgabe wird jetzt auch dem jüdischen Messias, den man in der Endzeit erwartete, zugeschrieben. Im Grunde war das ja für jüdisches Empfinden nichts Neues, denn auch die vorexilische Zeit schrieb dem jüdischen König diese beiden Aufgaben zu, nur daß sie sich jetzt mit der parsischen *Saošyant*-Vorstellung verbindet. Allerdings wird der Messias nicht Richter am Jüngsten Tag, das bleibt dem jüdischen Empfinden Jahwe. Der Messias ist nur der Richter nach dem großen Finale des Weltgerichts. Allerdings ist das insofern eigenartig, als doch eigentlich nach dem Weltgericht es keine Gottlosen, die gerichtet werden müssen, gibt. Es beweist das aber nur, daß der Messiasglaube ursprünglich nichts mit der Reichs-Gottes-Hoffnung zu tun hat.

Vereinzelt hat das Judentum die parsische *Saošyant*-Hoffnung ohne jede Verbindung mit seiner Messiaserwartung übernommen; es redet von «Heilanden». Nach Ob. 21 werden diese (*mošiʿim*) nach dem Gericht über Esau auf dessen Gebirg ziehen, es zu richten. Der Ausdruck (*mošiʿim*) ist nicht gewählt in Erinnerung an die «Retter» der Richterzeit (Jud. 3, 9), denn die «Heilande» von Ob. 21 retten nicht, sondern richten. Ja, es wird ihnen nicht einmal der Titel «Messias» verliehen. Jede nationale Messiashoffnung fehlt dem Büchlein Obadja, es bietet die reine Reichs-Gottes-Hoffnung, wie es dann schließt mit den Worten: «und Jahwe wird die Königsherrschaft sein». Die *mošiʿim* sind die *Saošyant's*, nur treten sie erst nach dem Endgericht in Tätigkeit. Vielleicht sind auch die sieben Hirten und acht Geweihten, welche nach

---

[1] S. o. S. 133.

Mi. 5, 4b. 5 die feindliche Weltmacht schlagen, die *Saošyant*'s, aber sie könnten auch mit den sieben *Ameša Spenta*, die mit Ahura Mazda die Dämonen besiegten[1], und den fünfzehn Männern, die dem *Saošyant Astvatereta* zu Hilfe kamen[2], irgendwie zusammenhängen. Jedenfalls liegt Ob. 21 noch nicht die geringste jüdische Messiasvorstellung vor, so wenig wie Mal. 3, 1. Hier ist allerdings nur von einem einzelnen *Saošyant* die Rede, da Jahwe spricht: «Siehe, ich sende meinen Boten, daß er den Weg vor mir bahne, und plötzlich kommt zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht, und der Bote des Bundes, den ihr begehrt, siehe, er kommt, spricht Jahwe Zebaoth». Hier hat deutlich Zarathuštra selbst Modell gestanden. Er bezeichnet sich ja selbst als den «Abgesandten Ahuras» (Gatha 32, 1), der den Tag Ahuras vorbereiten soll. Und wie der Gerichtstag Ahuras durch flüssiges Metall und Feuer die Menschen prüft[3], so heißt es auch unmittelbar nach der Ankündigung des kommenden Boten in Mal. 3, 2: «Wer wird den Tag seiner Ankunft ertragen, und wer bestehen, wenn er erscheint? Denn er ist wie das Feuer des Schmelzers.» Ein späterer, der sich den Kopf darüber zerbrach, wer denn wohl der Bote Jahwes sei, oder der auch vielleicht in ihm den großen Propheten der heidnischen Weltmacht richtig erkannte, deutete ihn auf den Propheten Elias, der vor dem Gericht das Verhältnis zwischen Vätern und Söhnen wiederherstellen soll (Mal. 3, 22 f.).

So steht Ob. 21. Mi. 5, 4b. 5. Mal. 3, 1 f.[4], der Glaube an den *Saošyant* noch unverbunden mit der nationalen Messiaserwartung des Judentums. Aber an andern Stellen, zumal wohl in der zweiten Hälfte der persischen Periode, begann die jüdische Messiasidee, sich mit der parsischen *Saošyant*-Erwartung zu verbinden. Gewiß, wenn der Messias als kriegerischer Held auftritt, der seine Feinde besiegt,

---

[1] S. o. S. 132.
[2] S. o. S. 143.
[3] S. o. S. 91 f.
[4] Geistreich, aber sehr falsch hat B. STADE (Bibl. Theologie, S. 334) *mal'ak habberith*, Mal. 3, 1 in *melek habberith* geändert, aber das ist ein Titel, der weder für den Messias noch für Jahwe paßt.

so ist das eine rein jüdische Vorstellung; aber da diese Feinde die der letzten Zeit, die eschatologischen Feinde des neuen Jerusalems sind, so hat der jüdische König der Endzeit das Gewand der parsischen *Saošyant*'s angezogen, die ja auch die Feinde der letzten Millennien zu Boden schmettern. In diesem Gewand tritt uns der zukünftige König Ps. 2 entgegen; er, der von Jahwe als Sohn gezeugt ist (V, 7), hat die Völker zu vernichten, die sich gegen Jahwe empören. In diesem eschatologischen Sinn zerschmettert er auch (Num. 24, 17) die Schläfen Moabs und die Scheitel aller Söhne Seths, die ihm dann huldigend ihre Gaben bringen (Jes. 16, 1). Auch Mi. 5, 5b (vgl. Ps. 20, 7 ff.) rettet er Jahwes Volk von der feindlichen Weltmacht der Endzeit und wird ihm dadurch zum «Frieden». Damit haben wir bereits die Verbindung des messianischen Königs mit dem aus dem Parsismus übernommenen Gedanken vom Weltfrieden. Noch stärker ist diese Verbindung vorhanden in Sach. 9, 9f. Auch hier ist der Grundton, auf den das Lied abgestimmt ist, der des Sieges über die heidnische Weltmacht, die wider Jerusalem anstürmt. Aber nach dem Sieg muß der König sofort an Stelle der Uniform ein pazifistisches Gewand anlegen. Er, der «gerecht und ein Helfer» (*ṣaddiḳ wᵉnošaʿ*) war, muß nun «demütig» (*ʿani*)[1], auf einem Esel reitend in Jerusalem einziehen. Und seine Aufgabe ist es, im eigenen Land die Entmilitarisierung vorzunehmen. Da ja die Macht der Heiden gebrochen ist, kann der Messias nun Frieden heischen in der ganzen Welt. So steht er für die Heiden als ein Panier da, nach dem sie fragen (Jes. 11, 10), dem sie von ferne huldigend ihre Schätze bringen und den Segen des Landes mehren (Ps. 72, 8—11. 15). Aber seine Hauptaufgabe ist doch eine richterliche, vgl. Jer. 23, 5. 33, 15. Jes. 16, 5. 28, 6. 32, 1. Ps. 72, 12—14. Deshalb läßt sich auf das Reis aus Isais Wurzelstock der Geist Jahwes nieder, der ihm die richterliche Befähigung übermittelt und sich als «Geist der Weisheit und des Verstandes, als Geist des Rates und der Kraft, als Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes» erweist.[2]

---

[1] S. o. S. 228.

[2] Auch in dieser Sechsteilung des Geistes Jahwes werden die *Ameša Spenta* (s. o. S. 94 f.) das Vorbild gewesen sein.

Dann wird er richten nicht nach dem, was seine Augen sehen und seine Ohren hören; die Gewalttätigen und Gottlosen tötet er schon mit seinem Wort; Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Hüften und Treue der Gurt seiner Lenden (Jes. 11, 1—5).[1] Als Friedefürst und gerechten Richter des neuen Reiches schildert uns auch Jes. 9, 5 f. den zukünftigen König nicht nur in den direkten diesbezüglichen Aussagen des V. 6, sondern auch in den Messiasnamen des V. 5[2]: «Wunder an Rat, Gott-Held, Vater für immer, Friedefürst». Man mag die vier Namen erklären, wie man will, zweierlei ist jedoch dabei im Auge zu behalten: erstens, die Namen sind nicht aus dem Mythus übernommen, sintemalen es keinen Messiasmythus gab, sondern sie sind frei erfunden[3], so gut wie die Messiasnamen: «Jahwe, unsere Gerechtigkeit» (*Jahwe ṣidḳenu*), Jer. 23, 6, oder «Sproß» (*ṣemach*) Sach. 3, 8. 6, 12, der wieder gebildet ist aus dem «gerechten Sproß» (*ṣemach ṣaddiḳ*), den nach Jer. 23, 5. 33, 15 Jahwe dem David in der Endzeit erwecken will, oder der «Gott mit uns» (*ʿimmanu-ʾel*) in Jes. 8, 8[4] (vgl. V. 10, Mi. 5, 2), der aus falscher Deutung von Jes. 7, 14 erschlossen ist[5], oder alle die Messiasnamen der spätjüdischen vorchristlichen Zeit.[6] Zweitens, mögen selbst die vier Messiasnamen in Jes. 9, 5 die größten göttlichen Eigenschaften ausdrücken wie «Vater für immer»[7], so ist damit noch nicht gesagt, daß der Messias diese Eigenschaften hätte, so wenig wie aus seinem Namen «Jahwe, unsere Gerechtigkeit» geschlossen werden kann, daß er selbst Jahwe ist. Namen sollten auch im alten Israel nur Sinnbilder und Gleichnisse für ihre Träger sein, aber

---

[1] Auch der heilige Gürtel, den der Messias anlegt, ist parsischen Ursprungs, s. o. S. 137.

[2] S. die Kommentare zu unserer Stelle zur Erklärung der einzelnen Namen.

[3] Das gegen Gressmann, Eschatologie, S. 280 ff.

[4] Wenn nicht Jes. 8, 8 das in zwei Worte geschriebene *ʿimmanu-ʾel* zum folgenden zu nehmen ist. Mi. 5, 2, der den Zusammenhang zerreißt, geht höchstwahrscheinlich auf Jes. 7, 14 zurück und versteht diese Stelle messianisch.

[5] S. o. S. 32 f.

[6] S. u. im Kapitel 9.

[7] «Vater» ist hier wie Gen. 45, 8 Titel des Richters. Auch das «für immer» ist nicht zu pressen.

Gleichnisse soll man bekanntlich nicht ausdeuten.[1] Es ist also nicht statthaft, aus Jes. 9, 5f. oder gar Jes. 7, 14f. auf den jüdischen Glauben an ein göttliches Heilandskind zu schließen.[2] Ja, selbst auf ein Messiaskind aus Jes. 9, 5 zu schließen haben wir kein Recht, oder wir müßten annehmen, daß schon das Kindlein Funktionen, die ihm V. 6 beilegt, ausübte. Aber anzunehmen, daß zwischen V. 5 und V. 6 die Entwicklung zum Mann zu denken ist, geht erst recht nicht an. Auch ist V. 5 zu übersetzen: «Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben.» Der Dichter versetzt sich eben im Geist in die zukünftige Zeit, da der Messias dem Volk geschenkt wird, aber nicht als ein Kind des davidischen Hauses, sondern als ein Kind des Volkes, wie ausdrücklich das «uns» (*lanu*) sagt, also doch ein Erwachsener. Der zukünftige König gehört dem Volk an, aus ihm kommt «sein Mächtiger» (*'addiro*) und «sein Herrscher» (*mošlo*) Jer. 30, 21, mag und muß er auch aus dem Hause Davids stammen (Jes. 11, 1. Am. 9, 11. Jer. 23, 5. 30, 9. 33, 15. 17. Ezech. 34, 23f. 37, 24. Ps. 18, 51b) und in Bethlehem, der Heimat des davidischen Hauses, geboren sein (Mi. 5, 1).

Nur selten findet sich in der persischen Periode für den König der Heilszeit der alte Königstitel *m^ešiach Jahwe*, so Ps. 20, 7, der allein David reserviert wird, so Ps. 18, 51a. 89, 39f. 132, 17. Allerdings ist an diesen Stellen David Repräsentant für sein in der Endzeit wiederhergestelltes Haus. Dagegen wird Ps. 89, 52 «der Gesalbte Jahwes» das Volk sein, worauf V. 51 mir deutlich anzuspielen scheint.[3] In Ps. 2, 2 sind die Worte «wider Jahwe und seinen Gesalbten» Einschub, sie zerreißen den Zusammenhang, allerdings ist der Gesalbte sicher der messianische König. Auch 1. Sam. 2, 10 ist wohl nur angehängt. Man vermeidet in unserer Periode offensichtlich den alten, nur mit der Person Davids zusammenhängenden Titel des «Gesalbten Jahwes». Vom «König» (*melek*) der Heilszeit, dem nationalen, irdischen König reden allerdings

---

[1] Das sollten auch die Alttestamentler von JÜLICHER gelernt haben.

[2] So jetzt wieder H. SCHMIDT in seiner Festrede «der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament» 1925.

[3] So gut wie Jes. 55, 3ff. vom Volk die Rede ist.

Hos. 3, 5. Jes. 32, 1. 33, 17. Jer. 23, 5. 30, 9. Ps. 72, 1. Aber besonders gern redet man geheimnisvoll von ihm, umschreibend, andeutend (Jes. 9, 5f. 11, 1ff. Jer. 33, 17. Mi. 5, 1). Man nennt ihn «Herrscher» (*mošel*) Mi. 5, 1, Jes. 16, 1. Jer. 30, 21, «Fürst» (*nasi'*) Ezech. 34, 24. 37, 24 (LXX). 25, er ist der «Sproß» (Jer. 33, 15. Sach. 3, 8. 6, 12), das «Horn», das Jahwe dem David sprossen, und das «Licht», das er ihm aufgehen läßt (Ps. 132, 17), der «Stern aus Jakob» und das «Zepter aus Israel» (Num. 24, 17).[1] Jahwe hat ihn nach der alten orientalischen Adoptionsformel[2] zu seinem Sohn erklärt, an seinem Krönungstage gezeugt (Ps. 2, 7). Inwieweit diese Redewendung vergeistigt ist, wie die Theologen meinen, ist schwer zu sagen. Vielleicht dachte der Dichter des Psalmes, der ganz im Fahrwasser der nationaljüdischen Zukunftshoffnung schwamm, viel heidnischer, als seine modernen Interpreten meinen.

Selbstredend ist der König, den die nationaljüdischen Kreise erwarteten, auch wenn er ganz im Sinne des alten Orients als «Sohn Gottes» gefaßt wurde, nicht ewig lebend. Seine Herrschaft ist zeitlich begrenzt. Aber alle die genannten Stellen reden auch nicht von der Dynastie als solcher[3], sondern von einem einzelnen König. Natürlich dachte man sich das Königtum sich ablösend vom Vater auf Sohn, vgl. Jer. 33, 17. Ps. 18, 51. 132, 12. 72, 1. Diese Könige sind die «Hirten», die Jahwe nach seinem Sinn dem Volk geben will, und die es weiden sollen (Jer. 3, 15. 23, 4), und die «Fürsten» (*sarim*), die neben dem König Jes. 32, 1 erwähnt werden. Von hier aus ist auch zu verstehen, wenn man den Messias «von nun an bis in Ewigkeit» regieren läßt (Jes. 9, 6), wenn man ihm Herrschaft wünscht, «bis der Mond nimmer scheint», und seinem Namen ewige Dauer verheißt, «solange die Sonne erstrahlt» (Ps. 72, 7. 17). Davids Haus hat ewigen Bestand (Ps. 18, 51. 89, 4f. 30. 34f. 37).

---

[1] Vielleicht ist aber *šebeṭ* hier Bezeichnung des Kometen, s. W. Stärk, die jüdische Gemeinde des neuen Bundes in Damaskus, 1922, S. 66; B. Gemser, der Stern aus Jakob in ZAW. II, 1925, S. 301 f. — Auch ῥάβδος ist der Komet.

[2] S. Codex Hammurabi § 170 f.

[3] So irrtümlich Hölscher, Geschichte der israel. jüd. Religion, S. 125 f.

Wenn so der zukünftige König, den die national-jüdische Hoffnung in nachexilischer Zeit aus Davids Geschlecht erwartete, nicht ein einzelner ewig lebender Herrscher ist, kann er nicht gleichzeitig ein Paradieseskönig sein, d. h. der König, der einst in der Vorzeit über das Paradies herrschte und nun in der Endzeit wieder über es regieren wird.[1] Dieser Glaube kann so wenig aus Mi. 5, 1 erschlossen werden wie der an das göttliche Heilandkind aus Jes. 9, 1ff. 7, 14. Schon daß der König nach Mi. 5, 1a aus Bethlehem stammen soll, also Davidide sein wird, zeigt, wie V. 1b zu verstehen ist: Sein Ursprung, der in die Vergangenheit und in die Tage der Vorzeit reicht, geht natürlich auf die Familie Davids und Isais, deren Entstehen vom Verfasser von Mi. 5, 1ff. wohl weit über ein Halbjahrtausend entfernt lag.

Wir sahen, wie schwer, ja fast wie unmöglich es uns ist, die einzelnen prophetischen und lyrischen größeren und kleineren Stücke der nachexilischen Periode zeitlich unterzubringen, da wir über die innere und äußere Geschichte der jüdischen Gemeinde fast nichts wissen. Es ist uns daher auch nicht leicht möglich, festzulegen, inwieweit die eschatologische Stimmung Allgemeingut war oder nur bestimmte Kreise ergriffen hatte. Da im allgemeinen die persische Periode für Juda politisch eine Zeit des Friedens war, die Gemeinde eine wohlwollende Behörde in der persischen Regierung hatte, wird das Feuer der Reich-Gottes-Hoffnung von dieser Seite aus nicht geschürt worden sein. Allerdings hatte man in Juda seit den Tagen Serubbabels wohl gelernt[2], die Verhältnisse, die sich im großen persischen Reiche abspielten, scharf zu beobachten und aus «Bewegungen» und Unruhen in ihm auf das Kommen der neuen Zeit zu schließen. Die Eroberungszüge Darius' I. und Xerxes' I., die Ermordung des letzteren und die mit ihr verbundenen Unruhen und Aufstände, die auch unter Xerxes II., Darius II., Artaxerxes II. und Artaxerxes III. nicht abrissen, mußten den auflauschenden Juden als Vorzeichen des Kommenden dünken und sorgten

---

[1] So GRESSMANN, Eschatologie, S. 278ff.
[2] S. o. S. 197.

dafür, daß das messianische Feuer nicht verlosch. Und als die persische Monarchie unter dem dritten Darius zusammenbrach und Alexander die Alte Welt aus ihren Angeln hob, wird die eschatologische Stimmung gewaltig aufgeflammt sein. In der griechischen Zeit gehörte dann Juda zunächst über hundert Jahre mit kurzen Unterbrechungen politisch zu Ägypten. Die Wogen der Kriege hatten um die Gemeinde gebrandet, aber in sie hinein hatten sie noch nicht geschlagen. Noch stand Jerusalem mit seinen Brünnlein sicher. Gott war ihre Zuversicht und Stärke in den großen Nöten, in den Wellen, die um sie tobten. Er hatte auch den langwierigen Kriegen um Syriens Besitz im Jahre 248 ein Ende gemacht, Bogen und Spieße zerbrochen. Damals mag man wohl das nahende Reich Gottes gefühlt haben und in der Gemeinde der Ruf erschollen sein: «Jahwe Zebaoth ist mit uns, der Gott Jakobs ist unser Schutz» (Ps. 46).[1] Aber noch war die Hoffnung auf Gottes Reich nicht zum lodernden Feuer entflammt. Es fehlte der Sturm, der sie entfachte, die Bedrängnis des Glaubens, wenigstens für die Gemeinde als Ganzes. Gewiß, für den Einzelnen wird, wie die Psalmen zeigen, die Not der Seele, hervorgerufen durch innere, uns unbekannte Verhältnisse der Gemeinde, auch in der persischen Zeit, oft gewaltig gewesen sein. Mehr wie einmal werden die Frommen um das sie aus der Hand der Gottlosen erlösende Gericht gefleht haben. Aber die Gemeinde als solche scheint nur selten aufgerüttelt worden zu sein; das galt wohl auch für die Tage, da die Gemeinde unter der Herrschaft der Ptolemäer stand. Man hatte sich auch jetzt wie einst unter dem Regime der Großkönige an die Verhältnisse gewöhnt. Es brannte ja noch nicht im eigenen Haus. Man sah, daß nichts so heiß gegessen wurde, wie es gekocht war. Man hatte sich längst eine gewisse praktische, nüchterne Lebensbetrachtung angeeignet, die alles nahm, wie es kam, und sich über nichts mehr wunderte. Es war ein rationalistischer Nützlichkeitsstandpunkt, aber man fuhr äußerlich gut dabei. Man lebte fromm dahin, erfüllte Gottes Gebote, es ging einem ja gut dabei. Wie es außen zuging, brauchte einen ja nicht weiter zu

[1] Auch die Psalmen 48. 76 gehören wohl in die gleiche Zeit.

kümmern, zumal Achämeniden wie Ptolemäer sich meist als wohlwollende Herren gezeigt und die religiösen Eigentümlichkeiten des Judentums geschont hatten. So hatte man in diesen Kreisen wenig oder gar kein Verständnis für die Reich-Gottes- und Messias-Hoffnung. Für sie hatte die Furcht Jahwes schon ihren Lohn auf Erden. Von einer Vergeltung in der Zukunft war hier keine Rede. Diesen Leuten ist ihre praktische Lebensweisheit, ihre angewandte Religion brauchbarer als die ganze Eschatologie, die doch immer enttäuscht hatte. Sie fiel in das Gebiet der Träume, die Bilder ohne Wesen sind: «Unweise Leute betrügen sich selbst mit törichten Hoffnungen, und Narren verlassen sich auf Träume» (Sir. 31, 1).[1] Das ist die Stimmung der Weisheitsliteratur. Wie wenig der Glaube an Gottes Reich diesen Leuten Trost und Stärke war, zeigt selbst das Buch Hiob. Das Leid und die Not, die die Hoffnung und der Glaube an das Gericht und Gottes Reich so spielend überwindet, löst der Verfasser nur durch die brutale Wahrheit, daß Gott machen kann, was er will. Kein Lichtblick von einer im Gericht ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit fällt in die Seele des Mannes, der das wunderbare Buch schrieb. Die Hoffnung auf Gottes bevorstehende Königsherrschaft, auf seine Hilfe, die er den Frommen und Duldern gewähren wird, kann ihm keinen Trost gewähren. Das Buch erwähnt die Hoffnung auf das Gericht und die Heilszeit nicht einmal, so wenig wie die andere Weisheitsliteratur, die eine ganz andere Welt- und Lebensanschauung hat, der das Diesseits alles, das Jenseits nichts ist. Die Weisheitsliteratur, die in der ausgehenden persischen Periode entstand und in der angehenden hellenistischen wohl ihre Blütezeit erlebte, zeigt uns jedenfalls, daß es in der jüdischen Gemeinde und auch in der Diaspora Leute gab, die ganz anders dachten als die nachexilischen «Propheten» und Dichter der Psalmen. Diese Richtung scheint in der Diaspora, und zwar wohl der Ägyptens entstanden zu sein, wo ja die Spruchliteratur seit alters eine große Rolle gespielt hatte. Sie ist entstanden in heidnischer Umgebung, der Begriff des «Heiden-

---

[1] Das Gebet 33, 1—22 ist Einschub und im Geist und Stil der Psalmen verfaßt. Auch 32, 22—26 stammen nicht von Jesus ben Sirach.

tums» existiert für sie nicht. Ihre ganze Sittlichkeit ist eine hausbackene, rationalistische Moral und ihre Religion der Glaube an den einen Gott, wie ihn das Gesetz lehrt; nur insofern ist ihnen das Gesetz alles, aber ohne die messianische Bezogenheit, die ihm von Haus anhaftet. Aber die Begründung ihrer Welt- und Lebensauffassung entnahm sie selbst dem Heidentum, und zwar der griechischen Philosophie der Stoa, die damals ihre Blüte erlebte. Die stoische Philosophie war dem jüdischen Geist kongenuin, wie denn ihr Stifter Zeno (334—262) selbst Semite war. Ihre Ethik hat in der jüdischen Spruchweisheit ihren klaren Niederschlag gefunden, indem sie die Frage zu lösen suchte, wie die idealen Ziele, denen man nachzueifern hat, sich mit der gemeinen Wirklichkeit vertragen. Das Ziel ist Glückseligkeit und der Weg dazu, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben. Und dies Leben nach der Natur ist Wissen von der Tugend und ihre Betätigung und Unterdrückung des Affekts. Nur der vollkommen Weise erreicht das Ziel, ob er arm oder reich, krank oder gesund ist, frei oder in Ketten. Dem Weisen steht der Tor gegenüber, der sich nicht in Zucht hat. Wir brauchen nur statt «Leben nach der Natur» ein Leben nach Gottes Geboten und in der Furcht Gottes zu setzen, und die ganze Weisheitsliteratur zeigt ihre stoische Beeinflussung. Deshalb ist auch die «Weisheit» lehr- und lernbar. Nirgends zeigt sich der stoische Einfluß markanter als in der Personifikation der «Weisheit». Was Prov. 8, 22—36 sie zu den Menschen redet, hätte der griechische Stoiker gerade so gut seinen Logos sprechen lassen können.

Wir verstehen, daß eine solche Literatur für die eschatologischen Erwartungen keinen Raum hatte und in den Gojim nicht die Heiden sehen konnte.

Daß die Erwartungen vom Gericht über die Heiden nicht von allen Juden geteilt wurde, zeigt das Büchlein Jonas. Der Prophet Jonas ist der Typ jener Eiferer um Zion, die, wie die Zebedaiden, am liebsten Feuer und Schwefel auf die gottlose Heidenwelt herabregnen ließen, und die nicht verstanden, daß Gott auch ihr Zeit zur Buße gelassen hat, die nicht glauben wollten, daß einmal Ninive, die große Stadt, mit ihrem König und dem ganzen Volk Gnade vor Gott fand, weil sie sich bekehrte.

Aus derselben Opposition gegen die eschatologische Strömung mag auch das Büchlein Ruth heraus entstanden sein, wenn es nicht nur die prächtige Moabitin Ruth schildert, sondern auch klar macht, wie gerade sie durch ihre Frömmigkeit die Ahnfrau Davids, des Gesalbten Jahwes, wurde.

Gerade der Verkehr mit der «Heidenwelt», der in der spätpersischen und hellenistischen Zeit durch die immer mehr wachsende Diaspora größer und größer wurde und den Juden nahelegte, sich mit den fremden Völkern zu stellen, wird die Opposition gegen die eschatologischen «Träumereien» mehr haben wachsen lassen, als wir heute noch sehen können. Auch die im Mutterland selbst entstandene starke hellenistische Partei innerhalb der jüdischen Gemeinde wird der messianischen Hoffnung nicht das geringste Interesse entgegengebracht haben. Aber dafür, daß die «Träumereien» nicht aufhörten, ja daß sie ins maßlose zunahmen, sorgten die Heiden selbst, sorgte vor allem Antiochos IV. Epiphanes mit seinem Versuch, das Judentum mit Gewalt zu hellenisieren. Actio est par reactioni. Und die Reaktion kam von der messianischen Hoffnung, und sie rettete allein die jüdische Religion.

---

8. Kapitel.

Die transzendente Reich-Gottes-Hoffnung im hellenistisch-römischen Zeitalter.

Als der Einfluß der Ptolemäer auf Palästina zu schwinden begann und die Seleukiden ihre eiserne Faust auch auf die jüdische Gemeinde legten, flammte die messianische Hoffnung zum lodernden Brand auf, der sich durch Jahrhunderte nicht löschen ließ. Das Reich Gottes (*malkuth ʾelohim*) wurde die Parole des Judentums und schien sich in der Makkabäerzeit sogar für kurze Zeit in die Wirklichkeit umzusetzen. Das Reich Davids war wieder erstanden, ja in noch viel größerem Umfang, als es einst gewesen war. Der Hasmonäer deuchte der Masse der ersehnte Messias zu sein, auch wenn er nicht aus Jesses Wurzel war. Aber das eschatologische Feuer brannte den neuen Staat, der in seiner Glut entstanden war, auch wieder nieder. Doch die römische Herrschaft sorgte dafür, daß die Glut nicht erlosch. Mochten die Legionen auch den Brand niedertreten, das Feuer glomm insgeheim weiter und schlug je und je plötzlich in gewaltiger Lohe wieder auf, um schließlich Jerusalem in Schutt und Trümmer zu legen. Erst mit dem Untergang des Volkes und seiner endgültigen Loslösung von seinem Mutterboden verlor die Reich-Gottes-Hoffnung jede praktische Bedeutung, sie wurde ein veraltetes Theologumenon. Die gewaltige Feuerglut, die vom Zion ausgegangen war und sein Heiligtum schließlich selbst vernichtet hatte, erstarrte zur kalten Lava. Die Rabbinen, die die messianische Hoffnung in ihr theologisches Lehrgebäude mit hineinarbeiteten, verhalfen ihr dadurch zur Bedeutungslosigkeit. Die synagogalen, in ihrem Kern aus der Zeit vor dem Untergang des Staates stammenden Gebete um die *malkuth* und den Messias wurde zur ge-

dankenlosen Phrase und haben heute nur dann im Judentum eine Berechtigung und lebende Kraft, wenn sie sich mit der zionistischen Idee verknüpfen. Die Heimkehr der Diaspora nach dem Land der Väter ist heute wieder einmal der Trompetenstoß Jahwes geworden, der das neue Reich auf dem Zion begründen soll. Aber das moderne liberale Judentum, das sich von der Autorität des Gesetzes und der Rabbinen emanzipiert, hat das Recht verloren, zu beten: Dein Reich komme. Dieses Gebet hat das Judentum mit innerer Notwendigkeit dem in seinem Schoß entstandenen Christentum abtreten müssen, denn es verstand nicht, den in der hellenistischen Periode bereits vergeistigten Begriff des Reiches Gottes von seiner nationalen Gebundenheit zu lösen und einseitig weiter zu bilden. Das brachte erst der größte seiner Söhne fertig, Jesus von Nazareth. Und diese absolute Vergeistigung des Reiches Gottes, diese Befreiung von allem Irdischen wurde Jesus ermöglicht durch die Verbindung des Reich-Gottes-Gedankens mit der iranischen Vorstellung vom «Menschensohn».[1] So haben sich am Ende der Alten Welt noch einmal Gedanken eines nicht semitischen, eines arischen Volkes befruchtend auf den jüdischen Geist niedergelassen, um das Höchste darzustellen, was auf religiös-sittlichem Gebiet überhaupt der Menschheit geboten werden kann, wobei durchaus nicht verkannt werden soll, welche Bedeutung der jüdischen Religion in diesem sich schon durch Jahrhunderte erstreckenden Amalgamierungsprozeß der religiösen Hoffnungen zweier rassefremder Völker zukommt. Aber auf der anderen Seite ist nicht zu verkennen, daß die zarathuštrische Reich-Gottes-Hoffnung erst die jüdische auf Deutero-Jesaja zurückgehende Hoffnung zu dem Gebilde gemacht hat, wie es am Ausgang der persischen Periode in die Erscheinung getreten war, und wie wir es kennen gelernt haben.

Auch mit dem Ende der persischen Periode ist diese Beeinflussung der jüdischen Eschatologie durch die parsische noch nicht zum Ende gekommen. Ja, im Gegenteil die Beeinflussung wird jetzt noch viel stärker und gewaltiger und anscheinend noch bewußter, während vorher

---

[1] S. u. Kapitel 10.

die Übernahme parsischer Ideen vielfach eine mehr unbewußte war. Es ist eine eigentümliche Erscheinung, die wir oft beobachten können, daß Staaten und Völker auf fremde Nationen erst dann ihren kulturellen und geistigen Einfluß recht ausüben, wenn erstere politisch zusammengebrochen sind. Die Kultur des alten Hellas wurde der Alten Welt im großen erst übermittelt, nachdem seine staatliche Selbständigkeit ein Ende erreicht hatte, als Philipp von Makedonien sie für immer beseitigt hatte. Und Roms Kultur wurde den Deutschen erst im wahren Sinne zu eigen, als seine Weltmacht unter den Schlägen der Germanen zusammenbrach. Es sieht fast wie ein Naturgesetz aus, daß Völker erst dann aus ihres Geistes Schätzen Goldkörner in Fülle ausstreuen können, wenn sie auf die irdischen Güter verzichtet haben oder haben verzichten müssen. Auch die religiösen Ideen der parsischen und im weiteren Sinn der iranischen Religion finden erst eine unerhörte Verbreitung in der gesamten Welt des sterbenden Altertums, als die persische Monarchie zusammengebrochen war. Das mag in diesem Fall zusammenhängen mit geistigen Strömungen, die innerhalb der parsischen Religion jetzt ihren Höhepunkt erreichten, und die ihren schriftlichen Niederschlag in den uns in der Pehleviliteratur überlieferten Spekulationen fanden [1], während die vorhergehende Periode noch wesentlich unter dem Einfluß des jüngeren Awesta stand, wie dieses auch damals in der Hauptsache entstanden sein wird.

Entsprechend dem religiösen eschatologischen Stoff, mit dem sich die parsischen Theologen in der hellenistischen Zeit befaßten, und der Art, in der sie ihn literarisch verwerteten und ausbauten, bildete sich nun auch im Judentum die eschatologische Erwartung in eine ganz neue Form. Gewiß, die «prophetischen» Ergüsse, wie sie die jüdischen Schriftgelehrten in der persischen Periode literarisch geschaffen hatten, hörten auch jetzt noch nicht ganz auf, aber sie traten doch fast ganz zurück.[2] Auch das Zeit-

---

[1] Das gilt auch, trotzdem die Pehlevi-Literatur wesentlich jünger ist und in die christliche Zeit hineingehört. Ihre uns meist verloren gegangenen und von ihr kommentierten Vorläufer gehören in die vorchristliche Zeit.

[2] Es ist sicher nicht angängig, mit Marti einen so großen Teil der späteren Prophetie in so späte Zeit zu setzen, s. übrigens o. S. 211.

alter der Psalmen ist als solches dahin, mögen auch noch vereinzelt Psalmen gedichtet sein wie in der Zeit der Religionsverfolgung und selbst noch in den Tagen des Pompejus, wie die uns in griechischer Übersetzung erhaltenen sogenannten salomonischen Psalmen. Aber diese ganze Literaturgattung ist für unsere Periode nicht mehr charakteristisch. Die Volksfrömmigkeit findet ihre eschatologische Entladung nicht mehr in der lyrischen Dichtung der Psalmen, sondern vor allem im formulierten Gebet, das in den aus der Psalmenliteratur übernommenen Redewendungen um das Kommen des göttlichen Reiches betet. Aber charakteristisch ist auch das beginnende Synagogalgebet für unsere Zeit nicht. Charakteristisch für unsere Zeit ist vielmehr die Apokalyptik. Sie hat mit der Prophetie der nachexilischen Zeit nur die Anonymität gemeinsam, denn auch der Pseudonym schreibt anonym. Sie ist ein eigenartiges Gebilde, unjüdisch in jeder Beziehung nach Form und Inhalt. An der Form haben zweifellos die sogenannten ägyptischen Prophetien der Spätzeit ihren Anteil gehabt, wie die Weissagungen des Lammes, des Töpfers, des Amenophis und die demotische Chronik[1], aber auch vor allem parsisch-eschatologische Literaturwerke in der Art des freilich viel späteren Arda Wiraf.[2] Aber gerade ein Arda Wiraf zeigt uns, wie stark auch inhaltlich die parsisch-eschatologische Literatur auf das Judentum wirkte. Eine solche antike «Göttliche Komödie» reizte mit Gewalt den jüdischen Geist zur Nacheiferung. Und die angeblichen Enthüllungen an Zarathuštra über das kommende Gericht, über Paradies und Hölle, wie sie uns in der Pehleviliteratur so zahlreich erhalten sind und sicher schon in vorchristlicher Zeit umliefen, haben den jüdischen Apokalypsen reichlich Modell gestanden. Aus den ägyptischen «Weissagungen» stammt die beliebte Art, die vaticinia post eventum mit echten Weissagungen zu verbinden; jene müssen als Beweis dafür herhalten, daß auch diese, die sich mit dem Gericht und dem Reich Gottes befassen, eintreffen werden. Und mit alledem verbinden sich nun die nationaljüdischen Erwartungen von der Heimkehr der Diaspora, dem neuen

---

[1] S. o. S. 65ff., 81 f.
[2] S. o. S. 110.

Jerusalem, der Weltherrschaft des jüdischen Volkes, verbinden sich die schon früher übernommenen und in Verbindung mit jüdischen Ideen getretenen parsischen Ideen vom Endgericht über die Gottlosen und Heiden, über die Umgestaltung der Natur und erhalten eine viel bevorzugtere Stelle im eschatologischen Gebäude. Andere Ideen, die nur ganz vereinzelt am Ende der persischen Periode auftreten, wie die von der Auferstehung, nehmen jetzt einen breiten Raum ein. Vor allem aber spielen jetzt Paradies und Hölle im Judentum dieselbe gewaltige Rolle wie im Parsismus, sie sind die Krone der Gerichtsvorstellung.

Scharf scheidet die Apokalyptik nach parsischem Vorbild einerseits zwischen dem, was war und ist, und andrerseits zwischen dem, wie es sein und kommen wird. Gewiß, der zeitliche Unterschied war auch der jüdischen Erwartung nicht in der persischen Periode verborgen, er beherrschte ja, wie wir sahen, die ganze Zukunftshoffnung. Aber nun macht man den Schnitt gleich gründlich. Vergangenheit und Gegenwart haben mit der Zukunft nichts mehr gemein, außer da, wo die alten nationalen Erwartungen sich mit den parsischen Ideen verbinden. Die Herkunft dieser scharfen Scheidung zwischen den zwei Welten aus dem Parsismus liegt auf der Hand. An Stelle Angra Mainyus wird dereinst Ahura Mazda als Alleinherr treten. Der böse Gott hat augenblicklich allein das Regiment, aber einst kommt die Zeit, da er vom guten Gott vernichtet wird. Zum erstenmal wird dieser grundsätzliche Gegensatz zwischen Gegenwart und Zukunft scharf in dem 165/64 entstandenen Danielbuche ausgesprochen.[1] Dem Reiche der Welt steht das Reich Gottes oder das Reich der Heiligen, wie es heißt (7, 27), gegenüber und wird jenes in Kürze ablösen. Und dieses Reich der Welt verkörpert sich für den Verfasser wieder in einzelnen aufeinander folgenden Weltreichen, die den vier Perioden entsprechen, in die nach dem Dînkard das von Zarathuštra eröffnete Millenium zerfällt, und die golden, silbern, stählern

[1] Mag der Grundstock des Buches auch im 3. Jahrhundert entstanden sein, sein jetziges eschatologisches Gepräge hat es erst in der Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochos IV. erhalten, s. E. Meyer, Ursprung II, S. 185ff.

und mit Eisen gemischt sind.[1] Es sind die chaldäische, das medisch-persische und das griechische Weltreich, eigentlich nur drei, aber dem parsischen Schema zuliebe zu vieren gemacht, so in der Statue des Traumes in Kap. 2[2] oder in den vier Tieren, die in der Vision des siebenten Kapitels aus dem Meere steigen. Aber die vier sich ablösenden Weltreiche bilden doch im Grunde nur wieder ein einziges Gott feindliches Weltreich; sie werden, obwohl sie doch aufeinander folgen, zusammen vernichtet. Sie bilden eine Statue, die der Stein ohne Zutun von Menschenhand zertrümmert (2, 34f. 44f.). Und wenn in Kap. 7 es sich schließlich nur um das letzte schreckliche Tier und seine Beseitigung dreht, so gehören die anderen doch auch zu ihm, denn mit ihm wurde auch ihnen die Macht entzogen und ihnen Lebensdauer auf Zeit und Stunde bestimmt (V. 12). Aber doch ist dem Verfasser des Danielbuches noch nicht völlig klar geworden, daß im Grunde es nur ein einziges Weltreich gibt, das sich im Gegensatz zum Reich Gottes befindet. Die Vielheit überwiegt noch die Einheit. Das zeigt auch Kap. 8, wo im Gegensatz zu Kap. 2. 7 nur von zwei Weltreichen, dem persischen und griechischen, die Rede ist, dargestellt unter Widder und Ziegenbock, den Bildern des Tierkreises.[3] Mögen nun aber auch die phantastischen Tiere von Kap. 7, der Löwe mit Adlerflügeln, der Bär mit den drei Rippen im Maul und der Panther mit vier Vogelflügeln und vier Köpfen aus der babylonischen Anschauungswelt stammen, in ihrem Gegensatz gegen den wahren Gott sind es doch wieder die nur in babylonische Gewänder gekleideten Dämonen des parsischen Glaubens, vor allem wird das vierte schreckliche Tier wohl der drachengestaltige Azi Dahak, bzw. der schlangengestaltige Azi sein.[4] Denn wie dieses Ungeheuer beim letzten Gericht erschlagen wird, so wird auch in

---

[1] S. o. S. 126ff.

[2] Auch Hen. 52, 3ff. werden die heidnischen Reiche als Berge von verschiedenen Metallen dargestellt, die vor den Auserwählten Gottes wie Wachs dahinschmelzen. Hen. 52 ist deutlich von Daniel abhängig.

[3] Die einzelnen Völker der Alten Welt wurden von Osten nach Westen auf die einzelnen Tiere des Tierkreises verteilt, s. Ed. Meyer a. a. O., S. 194.

[4] S. o. S. 136 f.

Dan. 7 dem schrecklichen Tier seine Macht entrissen, daß sie «auf ewig zerstört und vernichtet ist» (V. 26).

Parsisch ist auch die ganze Vorstellung vom Gericht über das schreckliche Tier. Die Bücher werden aufgeschlagen (7,10)[1], der Feuerstrom, der vom Gerichtsthron sich ergießt (7,10), ist ursprünglich als das die Welt und die Ungeheuer vernichtende Feuer des parsischen Glaubens gedacht. Auch der Hochbetagte an Jahren, dessen Gewand weiß wie Schnee und dessen Haupthaar rein wie Wolle ist, und der sich auf den Thron niederläßt (V. 9), ist von Haus aus nicht der Gott Jahwe, den sich die Juden niemals so vorgestellt hätten, sondern Ahura Mazda, den die Perser, so wie Dan. 7, 9 beschreibt, abbildeten.[2]

Mit dem Weltgericht, das den Gott feindlichen Weltreichen ein für allemal ein Ende bereitet, beginnt Gottes Reich. Es ist der Stein, der sich ohne Zutun von Menschenhand loslöst und das Bild zertrümmert, der zu einem Berge wird und die ganze Welt anfüllt (2, 35). Der Gott des Himmels richtet es selbst auf, und es wird in Ewigkeit nicht zerstört, sondern ewig bestehen (2, 44). So könnte dieses Reich Gottes ganz jenseitig, ganz transzendent sein. Dazu würde auch Kap. 7 passen, wenn hier vom Reich Gottes die Rede wäre, das in den Wolken des Himmels, aussehend «wie ein Mensch» (*k^ebar ʾenaš*)[3], kommt und bis zu dem Alten an Tagen gelangt (V. 13). Aber der ursprüngliche Text von 7, 9. 10. 13. 14 redete nicht vom Reich Gottes[4]; erst der, welcher das Lied in den Zusammenhang einfügte, hat den «Menschensohn» zur βασιλεία τοῦ θεοῦ gemacht, indem er «wie ein Menschensohn» schrieb. Und doch fließt auch dem Bearbeiter wieder das transzendente, vom Himmel kommende Reich Gottes mit dem nationaljüdischen Reich zusammen, nur daß dieses ein Reich der Heiligen wird: «Die Heiligen des Höchsten

---

[1] S. o. S. 80. 90. 98.

[2] S. Ed. Meyer, Ursprung II, S. 199.

[3] Die wörtliche Übersetzung «wie ein Menschensohn» ist nicht korrekt, da im aramäischen *bar ʾenaš* stets den einzelnen Menschen meint; *ʾenaš* ist kollektiv, die «Menschheit».

[4] Wenn das Subjekt von V. 13 das Reich wäre, kann dieses nicht nach V. 14 das Reich (*malkutheh*) erhalten. Im übrigen siehe unten Kap. 10.

werden das Reich (*malkutha*) erhalten und werden das Reich für alle Ewigkeit in Besitz nehmen» (V. 18), «und das Reich (*malkutha*) und die Macht und die Größe der Reiche (*malk^evath*) unter allem Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden; sein Reich ist ein ewiges Reich (*malkutheh malkuth ʿalam*), und alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen» (V. 27).

Mit dieser Gleichstellung der überweltlichen βασιλεία τοῦ θεοῦ und der Herrschaft des jüdischen Volkes, wie sie beide nach dem Weltgericht erwartet wurden, hängt nun auch wohl ein doppeltes zusammen, einmal, daß sich in Daniel noch keine Terminologie für die beiden Reiche, die sich gegenüberstehen, findet. Wohl ist des öfteren von der *malkuth* Gottes die Rede, aber ihr Gegenpart, das Reich dieser Welt oder des Bösen oder ähnliches, findet sich noch nicht, so scharf der Gegensatz zwischen den Weltreichen und dem Reich Gottes auch herausgearbeitet wird. Und das hängt mit einem anderen zusammen. Noch fehlt «der Fürst dieser Welt», der dem König der kommenden Welt gegenübersteht. Noch hat man nicht gewagt, Angra Mainyu als den Satan, den Widersacher Gottes, in den jüdischen Glauben einzuführen. Gewiß, er hat seine Vorläufer: Wie das dem Reich Gottes gegenüberstehende Weltreich vom Verfasser in vier sich ablösende Einzelweltreiche aufgelöst wird, so auch sein Gott in mehrere Götter. So hören wir von den Schutzengeln des persischen und griechischen Reiches (10, 20), mit denen Michael, der Schutzengel des jüdischen Volkes, kämpft (10, 21. 12, 1). Die sich bekämpfenden Engel sind an Stelle von Ahura Mazda und Angra Mainyu getreten.

Hat so zwar das Buch Daniel noch nicht die letzten Konsequenzen aus dem gewaltsamen Schnitt gezogen, den es zwischen der Zeit der Weltreiche und des Reiches Gottes gemacht hat, so hat es doch wenigstens den Anfang gemacht zu einer von der Reich-Gottes-Hoffnung aus gewonnenen Welt- und Geschichtsauffassung, die der Folgezeit ihren Stempel aufdrückte und die Hoffnung auf die βασιλεία τοῦ θεοῦ in das Schema zweier konträrer Welten hineinzwängte.[1] Gegenüber treten sich fortan «diese und

---

[1] Bousset, Religion, S. 278ff.

jene Welt» (hebräisch: *haʿolam hazze* und *haʿolam habbaʾ*, aramäisch: *haʿalma hadden* und *haʿalma dʾate*), ὁ αἰὼν οὗτος und ὁ αἰὼν ἐρχόμενος, wie sie die jüdische Terminologie nennt. Zweifellos ist diese schon in der vorchristlichen Literatur nachweisbar.[1] Ganz abgesehen davon, daß sie sich inhaltlich schon im Buch Daniel findet, wie wir sahen, so findet sich der Ausdruck schon in dem wohl mit Daniel gleichzeitig entstandenen Tobiasbuch: καὶ πάλιν ἐλεήσει αὐτοὺς ὁ θεὸς καὶ ἐπιστρέψει αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν, καὶ οὐκ οἰκοδομήσουσιν τὸν οἶκον, οὐχ οἷος ὁ πρότερος, ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος (14, 5).[2] Aus etwas jüngerer Zeit mögen Testamentum Ruben 6, 8 stammen mit seiner τελείωσις χρόνων und Test. Levi 10, 2 mit der auch in der neutestamentlichen Literatur (Mtth. 13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20. Hebr. 9, 26) vorkommenden συντέλεια τῶν αἰώνων.[3] Ähnlich lesen wir in der kurz nach dem Tode Herodes des Großen (4 a. Chr.) entstandenen Assumptio Mosis[4]: «wenn sich das Ende der Tage vollendet» (1, 18) und finientur tempora, momento finietur cursus annorum (oder aevi) 7, 1. An allen diesen Stellen ist vom Ende dieses Äons die Rede, jedenfalls beweisen sie uns das Vorhandensein der Terminologie schon in vorchristlicher Zeit im Judentum. Zweifellos war sie schon Allgemeingut geworden, auch über Palästina hinaus. Keinesfalls hätte sonst Paulus so häufig von ὁ αἰὼν οὗτος als dem augenblicklichen Weltzustand (Röm. 12, 2. 1. Kor. 1, 20. 2, 6. 8. 3, 18. 2. Kor. 4, 4) bzw. von ὁ αἰὼν ἐνεστώς (Gal. 1, 4) oder ὁ νῦν καιρός (Röm. 8, 18) oder ὁ κόσμος οὗτος (1. Kor. 3, 19. 5, 10. 7, 31, vgl. 1, 27 f.) geredet. Natürlich ist

---

[1] Anders G. Dalman, Worte Jesu, 1898, S. 120 ff.

[2] So in AB; Sinaiticus hat ἕως τοῦ χρόνου οὗ ἂν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν, das ist eine andere Übersetzung des aramäischen Originals. Wenn unsere Apokryphen und Pseudepigraphen im Original vorlägen, würde man sicher über die Einheitlichkeit der Terminologie staunen; καιροί, χρόνοι und αἰῶνες werden oft dasselbe Wort *ʿalam* wiedergeben.

[3] Griechische Ausgabe der Testamente von R. H. Charles, The Greec versions of the Testaments of the twelve Patriarchs, 1908; von demselben the Testaments of the twelve Patriarchs translated 1908; deutsche Übersetzung in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 1900.

[4] Bei Kautzsch a. a. O.

ihm dieser Äon πονηρός (Gal. 1, 4), und es versteht sich, wenn er die Christen, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν (1. Kor. 10, 11), im Hinblick darauf warnt. So können wir uns nicht wundern, wenn sich die Terminologie auch in nichtpaulinischen Briefen findet, so ὁ νῦν αἰών (1. Tim. 6, 17. Tit. 2, 12), ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου (Eph. 2, 7), οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι (Eph. 2, 7) oder συντέλεια τῶν αἰώνων (Hebr. 9, 26, vgl. 6, 5).

Schwieriger ist die Frage, ob Jesus die Terminologie gebraucht hat, oder ob sie, wo sie die Evangelisten bieten, nicht auf deren Kosten zu setzen ist. An und für sich wäre jenes durchaus denkbar, wenn sie schon vor ihm in jüdischen Volkskreisen bekannt war. Auch würde sie zu seiner Auffassung vom Satan stimmen.[1] Aber bei allen Stellen erheben sich schwerwiegende Bedenken äußerer und innerer Art.

Wenn Mk. 10, 30. Luk. 22, 30 der Verzicht auf die irdischen Güter dem Gewinn nicht nur ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, sondern auch ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ gegenübergestellt wird, so fehlt die Terminologie Mtth. 19, 29. Aber das könnte absichtliche Verkürzung sein. Doch das ganze überlieferte Wort macht den Eindruck, daß es in der Gemeinde geprägt ist, in dieser findet der Christ «Brüder und Schwestern, Väter und Mütter in großer Zahl und auch Häuser und Äcker, insofern als in der Gemeinde der Besitz, wenigstens in der Idee, ein gemeinsamer ist». Auch die Auffassung vom irdischen Lohn ist für Jesus sehr zu bezweifeln.[2] In Mtth. 12, 32 ist das οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι sicher auf Konto des Evangelisten zu setzen und aus dem οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα von Mk. 3, 29 geflossen[3], wie denn überhaupt der Markustext an unserer Stelle der ursprünglichere ist. Die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου von Luk. 16, 8, die klüger sind als die υἱοὶ τοῦ φωτός, stammen auch schwerlich aus Jesu Mund: «Die Ausdrücke haben fast johanneische Färbung».[4] Dasselbe gilt von den υἱοὶ τοῦ

---

[1] S. u. S. 285.

[2] Bousset, Schriften des N. T. übersetzt und erklärt, 2. Aufl., S. 171.

[3] Dalman a. a. O., S. 120. — Auch Luk. 12, 10 geht mit Mk.

[4] Bousset a. a. O., S. 471.

αἰῶνος τούτου, die freien und sich freien lassen, und den καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν, die nicht freien und sich nicht freien lassen (Luk. 20, 35). Die Ausdrücke fehlen Mtth. 22, 30. Mk. 12, 25 und sehen wie Füllung aus, obwohl sie Jesus gebraucht haben könnte. Auch die μέριμνα τοῦ αἰῶνος in Mtth. 13, 22 (Mk. 4, 19: μέριμναι) stammt so wenig wie die ganze Deutung des Gleichnisses von Jesus. Speziell nur bei Mtth. findet sich der Ausdruck συντέλεια τοῦ αἰῶνος (τούτου), 13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20.

Jedenfalls war der christlichen Gemeinde der Ausdruck als ein aus dem Judentum überkommener ganz geläufig. Das zeigt das uns in den Pirke Aboth 2, 7 überlieferte Wort Hillels, des älteren Zeitgenossen Jesu: «Wer sich die Worte des Gesetzes erwirbt, erwirbt sich das Leben der zukünftigen Welt.» Aus derselben Zeit mag 1. Hen. 71, 15 «er ruft dir Frieden zu im Namen der zukünftigen Welt» stammen.[1] So können wir uns nicht darüber wundern, wenn die Terminologie in dem aus der Zeit kurz vor 70 n. Chr. entstandenen slawischen (II.) Henochbuch[2] oder den kurz nach 70 stammenden Apokalypsen IV. Esra und der syrischen Baruchapokalypse (II. Bar.) ganz zu Hause ist. «Der Höchste hat nicht einen Aeon geschaffen, sondern zwei» (IV. Esr. 7, 50, vgl. II. Bar. 83, 8). Um der Menschen willen, zumal der Gerechten willen, ist «die erste Welt geschaffen» (IV. Esr. 6, 50, vgl. 7, 11. 8, 1). Aber seit Adams «Fall sind die Wege in diesem Aeon schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm und voll von Gefahren und nahe an großen Nöten» (IV. Esr. 7, 12). «Dieser Äon ist voll von Trauer und Ungemach» (IV. Esr. 4, 27. II. Bar. 15, 8), ein «Äon der Schmerzen» (II. Hen. 66, 6). Aber bereits ist er alt geworden und hat seine Jugend verloren (IV. Esr. 5, 50. 54.

---

[1] Ich zitiere I. Henoch nach der Übersetzung bei Kautzsch, ebenso IV. Esra und II. Baruch; zu den zwei letzten ist jetzt hinzuzuziehen: Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt von Br. Violet 1924 (Die griechich-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte B. 32) und B. 18 (1910), der die Textherstellung von IV. Esra gibt.

[2] Übersetzung von N. Bonwetsch in Göttinger Abhandlungen N. F. I, 3 (1897).

14, 16. II. Bar. 83, 6. 85, 10), er ist vergänglich (IV. Esr. 4, 10. II. Bar. 48, 50) und eilt mit Macht seinem Ende zu (IV. Esr. 4, 26. 6, 20, II. Bar. 20, 1), wie Gott es bestimmt hat.

Gott allein kennt das Ende schwindender Perioden (II. Bar. 54, 1) und das Nahen neuer (II. Bar. 81, 4. 83, 1), mag er auch seinen Lieblingen wie Henoch, Esra, Baruch und anderen es enthüllen. Nach seinem Plan kommt das Ende und ist schon nahe (IV. Esr. 7, 33. II. Bar. 20, 7. 82, 2. 83, 1), das Ende der Welt (II. Bar. 54, 21. 58, 8. 69, 4. 83, 7), die Endpunkte der Zeiten und Perioden (II. Bar. 83, 6). «Alsdann werden vernichtet alle Zeiten und Jahre, und fortan wird weder Monat noch Tag sein, noch Stunden werden hinzugetan, und fortan werden sie nicht gerechnet» (II. Hen. 65, 7). Um sind die Zeiten (IV. Esr. 14, 9), sie vollenden sich (II. Bar. 40, 3). Und in diesem Sinne redet der Apokalyptiker immer wieder vom «Ende der Zeiten» (IV. Esr. 3, 14. II. Bar. 13, 3. 21, 8. 27, 15. 29, 8. 30, 3. 76, 2), von den «letzten Zeiten» (II. Bar. 76, 5. Apok. Mos. 13 [1]) oder der letzten Zeit (II. Bar. 41, 6). Auch Ausdrücke wie der letzte Tag (Apok. Mos. 41) oder die letzten Tage (Test. Dan. 5, 4) erklären sich nur aus der Äonenterminologie und nicht etwa aus der Übernahme des biblischen Ausdrucks *acharith hajjamim* [2], der jetzt zweifellos als das Ende dieses Äons gefaßt wurde.

Und das Ende des ersten Äons kommt allein durch Gott (IV. Esr. 6, 6), wenn die Zahl der Gerechten voll ist (IV. Esr. 4, 36. II. Bar. 30, 2. I. Hen. 47, 4) oder die Zahl der Märtyrer (Apok. Joh. 6, 9 ff.), oder auch wenn eine bestimmte Anzahl von Menschen geboren ist (II. Bar. 23, 4 f.), vor allem aber, wenn ein bestimmtes Maß der Zeiten angefüllt ist:

«Er hat auf der Wage den Äon gewogen,
Er hat die Stunden mit dem Maße gemessen
Und nach der Zahl die Zeiten gezählt.
Er stört sie nicht und weckt sie nicht auf,
Bis das angesagte Maß erfüllt ist» (IV. Esr. 4, 36 f.,

[1] Die fälschlich Apokalypse Mosis genannte Schrift gehört zur Adamsliteratur und mag aus derselben Zeit wie die Vita Adae stammen. Ihre Übersetzung s. bei Kautzsch.

[2] S. o. S. 221.

vgl. 11, 44. Sap. 11, 20. II. Bar. 48, 2). Dies Maß ist das πλήρωμα τοῦ χρόνου von Gal. 4, 4, vgl. Eph. 1, 10, mit dessen Vollsein diese Welt ihr Ende erreicht hat, vgl. Mk. 1, 15. Aber mit dem Ende dieser Welt ist noch nicht das Ende überhaupt da (IV. Esr. 7, 112), «der Tag des Gerichtes ist das Ende dieser Welt und der Anfang der kommenden ewigen Welt» (IV. Esr. 7, 113).

Diese «kommende Welt» ist die «Zeit, die nicht vergeht», «die Periode, die ewig bleibt, die neue Welt» (II. Bar. 44, 11f.), «der endlose Äon» (II. Hen. 66, 6. (II. Bar. 48, 50), «die unsterbliche Welt» (II. Bar. 51, 3), «der eine Äon» (II. Hen. 65, 8), der deshalb auch «der große Äon» heißt (IV. Esr. 7, 13. II. Hen. 58, 5 [Rec. B]. 61, 2. 65, 8. 10 [Rec. B]). Es ist die Welt, die jetzt unsichtbar und verborgen ist (II. Bar. 51, 8). Seine Wege sind im Gegensatz zu denen dieses Äons «breit und sicher und tragen die Früchte des Lebens» (IV. Esr. 7, 13). «Jene zukünftige Welt ist eine Krone in großer Herrlichkeit» (II. Bar. 15, 8). Wenn «diese Welt» für viele geschaffen ist, so die zukünftige nur für wenige (IV. Esr. 8, 1. 3. 55. 9, 15. 10, 10, vgl. Mtth. 20, 16. 22, 14). Der zukünftige Äon ist für die Frommen bestimmt (IV. Esr. 4, 27. 9, 13. II. Bar. 14, 13. 15, 7. 42, 7. 44, 12. 15. 83, 5).

In die Zeit von IV. Esr. und II. Bar. führen uns auch tanaitische Rabbinen wie Jochannan ben Zakkai, Eleasar aus Modin und Eleasar ben Sadok. Jochannan b. Zakkai[1] bemerkt zu Gen. 15, 18 (Berešit Rabba 44), daß Gott dem Abraham in seiner Zukunftsvision wohl diese Welt, aber nicht die zukünftige geoffenbart habe (anders IV. Esr. 3, 14. II. Bar. 4, 4). Eleasar aus Modin[2] findet in Ex. 16, 25 unter den sechs Gaben als Lohn der Sabbatheiligung «die zukünftige Welt» und «die neue Welt», neben dem Heiligen Land, dem davidischen Königtum, dem Priestertum und Levitentum. Derselben Gaben erfreut sich nach Ex. 18, 9 auch Jethro. Eleasar ben Sadok sagt zu seinem durch Vermittlung Jochannans b. Zakkai von den Ärzten geretteten Vater: «Vater, gib ihnen ihren Lohn

[1] W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, B. I. Von Hillel bis Akiba, 2. Aufl., 1901, S. 33.
[2] Ebds. S. 195.

in dieser Welt, damit sie kein Verdienst in der kommenden Welt durch dich haben.»[1] Nach ihm wird das Leben Belsazars gerettet werden «aus dieser Welt und aus der zukünftigen Welt.»[2]

Auch die Aussprüche dieser Rabbinen, die sich leicht vermehren ließen, zeigen ebenso wie das gleichzeitige Prophetentargum das Vorhandensein der Terminologie.[3]

Diese Terminologie stammt nun, wie R. Reitzenstein erwiesen hat, aus dem Iranischen[4] und geht in ihrem tiefsten Grund zunächst auf die Vorstellung vom Ewigkeitsgott Zarwan zurück. Aus der doppelten Betrachtung des Begriffs der Ewigkeit und Unendlichkeit, entweder für sich oder in der Verbindung mit der Welt, mußten zwei αἰῶνες werden; ihre Scheidung wurde bewirkt durch die Welterneuerung. Wenn Reitzenstein nun aber doch wieder meint, «zwei αἰῶνες im Vollsinn werden nicht daraus und scheinen auch nicht recht entwickelt»[5], so begeht er denselben Fehler wie die, welche das Vorhandensein des Äonenglaubens in vorchristlicher Zeit leugnen, weil die Terminologie fehlt oder sich nur vereinzelt findet. Eine Sache ist oft vorhanden, ohne daß sie genau mit Worten um- und beschrieben wird. Schon die Tatsache, daß man das πλήρωμα τοῦ χρόνου, die Zeit bis zum Eintreten des Reiches Gottes berechnete[6], zeigt klar, daß tatsächlich die religiöse Vorstellungswelt des Parsismus mit zwei Äonen rechnete, wobei es ganz gleichgültig ist, ob für diese eine Terminologie schon vorhanden war. Und wenn Zarwan der Gott der langen Herrschaft von 12000 Jahren ist, weil so lange die Welt besteht, so wird er doch damit zum ὁ αἰὼν οὗτος.

Wie sehr die jüdisch-christliche Literatur in ihrer Lehre von den zwei Äonen vom Parsismus abhängig ist, zeigt

---

[1] Ebds. S. 47.

[2] Ebds. S. 48.

[3] Dalman a. a. O., S. 122 führt aus dem Targum folgende Stellen an: 2. Sam. 7, 19. 22, 28. 23, 5. 1. Reg. 5, 13. Jer. 50, 39. Mal. 3, 6.

[4] Das iranische Erlösungsmysterium. S. 231.

[5] In seinem Aufsatz «Iranischer Erlösungsglaube», ZNW. XX (1921), S. 15 gesteht Reitzenstein das Vorhandensein der beiden Begriffe, also der Terminologie im Iranischen zu.

[6] S. o. S. 123 ff.

sich darin, daß auch sie die Zeitdauer dieses «Äons» zu berechnen sucht. Im allgemeinen scheint die Auffassung geherrscht zu haben, daß «dieser Äon» einen Zeitraum von 6000, bzw. 7000 Jahren umfaßte. Wenn die LXX wirklich Peleg im 3000sten Jahr Adams sterben ließ, weil sie wußte, daß *peleg* «Hälfte» heißt, also diesen Äon auf 6000 Jahre festsetzte[1], so würde dies beweisen, daß auch die ägyptischen Juden der ersten Ptolemäerzeit eine eschatologische Chronologie kannten. Wahrscheinlich ist dies ja nach dem früher Bemerkten.[2] Ausgesprochen wird der Bestand «dieser Welt» auf 6000 Jahre erst in einer aus nachhadrianischer Zeit überlieferten Berechnung[3]: «In der Schule Elijahus wurde gelehrt: 6000 Jahre wird die Welt bestehen: 2000 Jahre das Chaos (d. h. die Epoche der Unwissenheit, ähnlich der arabischen gahilije. Es ist die Zeit von Adam bis Abraham, in der die Thora noch unbekannt war...): 2000 Jahre der Thora und 2000 Jahre der messianischen Zeit». Diese 6000 Jahre scheinen mir aber zweifellos schon viel früher im Judentum bekannt gewesen zu sein und dürften mit der parsischen Weltchronologie zusammenhängen. Nöldeke hatte, wie wir sahen[4], festgestellt, daß die Chronologie der Nachträge des Priesterkodex auf ein Weltschema von 4000 Jahren zurückgeht. Diese 4000 Jahre sind aber die Periode von 3000 Jahren des parsischen Schemas, die die ganze Sagengeschichte bis auf Zarathuštra umfaßt, plus dem ersten durch Zarathuštra eröffneten Jahrtausend der vierten Periode.[5] Erst mit dem zweiten Jahrtausend der vierten Periode kommt der erste parsische Saošyant. Es würde also genau wie in der parsischen Menschheitsgeschichte mit dem Jahr 5000 nach dem Priesterkodex das Reich Gottes und nach der rabbinischen Überlieferung der Messias kommen, dessen Zeit noch zu «diesem Äon» gehört. So gut Theopomp eine Überlieferung kannte[6], die die erste Periode

---

[1] P. de Lagarde, «Altes und Neues zum Weihnachtsfest» in Mitteilungen IV. (1891) S. 335.

[2] S. o. S. 74.

[3] Jos. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, 1904, S. 28ff.

[4] S. o. S. 207 f.

[5] S. o. S. 125 f.

[6] S. o. S. 124.

ignorierte, kann es auch eine gegeben haben, die auch noch von der zweiten absah. Es würde sich dann die Summe der 6000 Jahre des verkürzten parsischen Systems, nach denen das Weltende kommt, mit den 6000 Jahren der Schule Elijahus decken, nach deren Ende gleichfalls der neue Äon kommt. Auf 6000 Jahre wurde «dieser Äon» auch wohl berechnet, wenn er IV. Esr. 14, 11 in zwölf Teile zerlegt wurde[1], oder es nach II. Bar. 27 zwölf Zeiten der Drangsal gab, oder nach der Wolkenvision in II. Bar. 53ff. die dunkeln und hellen Wolken in zwölf Zeiten wechseln. Auch die zwölf Jahre der Abraham-Apokalypse[2] Kap. 29 sind so zu deuten; «Zeit» und «Jahr» umfaßt jedesmal 500 Jahre. Auch wenn «diese Welt» in vier Zeitalter zerfällt[3], ist sie wohl als Summe von 6000 Jahren gedacht, jedes Zeitalter muß dann 1500 Jahre umfassen. Wenn nun noch zu den 6000 Jahren ein Millenium hinzukam, das tausendjährige Reich des Messias (Apok. Joh. 20, 1f.)[4], so erklärt sich auch dieses aus der parsischen Eschatologie, die das nächste Jahrtausend nach Zarathuštra mit dem Auftreten des ersten *Saošyant* eröffnet und diesen während dieser ganzen Zeit herrschen läßt.[5] Daß man nicht mehr Jahrtausende übernahm, erklärt sich einfach daraus, daß das Judentum nur einen Messias kannte und nicht wie der Parsismus drei sich ablösende. Jedenfalls muß die Übernahme von 7000 Jahren aus dem parsischen chronologischen System in das des Judentums schon in vorchristlicher Zeit erfolgt sein, und zwar wohl noch in vormakkabäischer Zeit, kurz vor der Entstehung des Danielbuches. In der Zehnwochenapokalypse des Buches Henoch (93. 91, 12—17) wird der Verlauf der Weltgeschichte von der Schöpfung bis zum Weltende in zehn Wochen eingeteilt. Die «Woche», hier nach dem Buch Daniel als Summe von sieben Jahren zu verstehen, scheint

---

[1] Fraglich ist allerdings, ob die ursprüngliche Zahl nicht 10 war.

[2] Übersetzt von N. Bonwetsch in Studien zur Geschichte der Theologie u. Kirche I, 1 (1897).

[3] S. o. S. 126 ff. 266 f.

[4] Wenn P. de Lagarde, «Altes und Neues über das Weihnachtsfest», S. 315, und ihm folgend, ohne ihn zu nennen, Bousset a. a. O., S. 283, die 1000 Jahre aus Ps. 90, 4 erklärt, so ist das rabbinisch gedacht. Im übrigen s. u. S. 300 ff. zum «Zwischenreich».

[5] S. o. S. 132.

mir wenig wahrscheinlich. Ich möchte eher für sie die Summe von 700 Jahren annehmen, da wir dann die Zahl 7000 erhielten. Denn auch II. Hen. 33, 1 umfaßt «dieser Äon» siebentausend Jahre, diemal aber sind sie gleich sieben Tagen, während der achte Tag, «der erstgeschaffene» über Gottes Werke, gleich ist dem achten Tausend, dem «Anfang der Zeit der Zahllosigkeit und unendlich: weder Jahre noch Monate, noch Wochen, noch Tage, noch Stunden.»[1] So wird auch das Testament Abrams[2] «diesen Äon» 7000 Jahre währen lassen, wenn es von sieben Äonen redet (Rec. A. 19). Nach dem allem werden auch die 70 Geschlechter, die vom vorläufigen Gericht über die Engel bis zum Weltgericht sein werden (Hen. 10, 17), die Zeit von 7000 Jahren repräsentieren. Dasselbe gilt von den 70 Wochen, die nach dem Test-Levi 16f. Israel, d. h. wohl die Menschheit, irre geht. Auch die «Jahrwoche», an deren Ende nach Simeon ben Jochai der Messias kommt[3], läßt vielleicht auf ein Schema von 7000 Jahren für «diesen Äon» schließen. Vielleicht daß die «Jahrwoche» wie in Hen. 93. 91, 12—17 auch 700 Jahre umfaßte. Dagegen dürften die 70 Hirten, denen nach Hen. 89, 59ff. Gott sein Volk preisgibt, schon deshalb nichts mit den 70 Wochen zu tun haben, da sie ja vom Untergang Israels und Judas an herrschen. Ihre Zahl hängt vielmehr mit den 70 Völkerengeln (Deut. 32, 8 LXX), den heidnischen Göttern, zusammen.[4]

Anders zu berechnen als die zehn Jahrwochen der vormakkabäischen Wochenapokalypse des Buches Henoch sind die 70 Jahrwochen des Buches Daniel, das um einige Jahre jünger als jene Apokalypse ist. Nur umfaßt die Woche für Daniel nicht 700 Jahre, sondern wegen Jer.

[1] S. o. S. 273.

[2] Herausgegeben in Texts a. Studies contributions to biblical a. patristic literature II, 2 von James 1892.

[3] Ungenau Bousset a. a. O., S. 284, der nicht beachtet. daß die Tage des Messias zu diesem Äon gehören. Wenn nach Eliezer ben Hyrkan diese Tage des Messias 40 Jahre, nach Eleazar ben Azarja 70 Jahre, nach dem Galiläer Jose drei Geschlechter oder auch 365 Jahre, oder nach Rabbi Dosa 400 Jahre betragen (Klausner, S. 27ff.), so sind diese Jahre stets als Schluß «dieses *'alam*» zu nehmen.

[4] S. S. Krauss. Die Zahl der biblischen Völkerschaften in ZAW. XIX (1899), S. 1ff.; XX (1900), S. 38ff.

25, 11 f. 29, 19 sieben Jahre (9, 2. 24ff.), denn nach jenen Pseudo-Jeremiasstellen soll Jerusalem 70 Jahre wüste liegen.[1] Natürlich kann dann der Anfang der ersten «Jahrwoche» nicht der Beginn «dieses Äons» sein, sondern nur das Jahr 586. Aber der Abschluß der 70 Jahrwochen oder 490 Jahre ist der gleiche wie der der 7000 Jahre in den anderen apokalyptischen Stellen, es ist der Moment, da «die beschlossene Vertilgung sich ergießt über die Verwüstung» (V. 27), d. h. das Endgericht und der Beginn des Reiches Gottes. Die $3^1/_2$ Jahre des Buches Daniel (7, 25. 9, 27. 12, 7) und der Apok. Joh. 11, 2f. 12, 14 sind die Hälfte einer Jahrwoche, das post tertiam in IV. Esr. 5, 4 geht wohl auch auf $3^1/_2$ des Urtextes zurück.

Mit den parsischen 12000 Jahren, die für «diesen Äon» bestimmt sind, hängen die 10000 Jahre von Hen. 18, 16. 21, 6 wohl so zusammen, daß auch hier wie bei den 7000 Jahren die 2000 Jahre deshalb gestrichen wurden, weil das Judentum nur einen «diesen Äon» abschließenden Messias kannte und eine wohl alte parsische Vorstellung in Zarathuštra den ersten *Saošyant* erblickte. Wenn die Assumptio Mosis (vgl. 1, 2 mit 10, 12) «diesen Äon» 5000 Jahre lang sein läßt[2], so ist die Berechnung wohl genommen aus den 3000 Jahren der dritten parsischen Periode plus dem Jahrtausend des nicht als *Saošyant* gerechneten Zarathuštra, plus dem Jahrtausend des ersten *Saošyant*.

Nach dem hadrianischen Aufstand und der Zerstörung scheinen die Rabbinen immer mehr es aufgegeben zu haben, durch Aufstellung einer eschatologischen Chronologie den Eintritt des Reiches Gottes zu berechnen.[3] Die jüdische Reich-Gottes-Hoffnung hatte endgültig Schiffbruch gelitten. Der «Sternensohn» Bar Kochba hatte sich als Lügensohn *Bar Kozeba* erwiesen. Zumal die Berechnungen hatten sich niemals als richtig erzeigt. Nun lehrt man[4]: «Sieben Dinge sind den Men-

---

[1] S. o. S. 249 f.

[2] S. W. Bousset, Das chronologische System der biblischen Geschichtsbücher in ZAW. XX (1900), S. 136ff., besonders S. 139ff.

[3] Selbst den Monat der Erlösung suchten die Rabbiner zu berechnen, s. Klausner a. a. O., S. 32f.

[4] Klausner a. a. O., S. 30f.

schen unbekannt, nämlich folgende: der Todestag, der Tag der Auferstehung, das Jüngste Gericht; ferner kennt niemand des anderen Gesinnung, auch weiß niemand, was ihm Gewinn bringen wird; wann das Davidische Reich wieder aufgerichtet wird, und wann das frevelhafte Reich (Rom) vertilgt wird» oder «drei Dinge kommen unerwartet, und das sind: der Messias, ein Fund und ein Skorpion». Und Rabbi Jose sagt: «wer das Ende berechnet, hat keinen Anteil am ewigen Leben». So erklärt sich vielleicht auch, daß das Targum Onkelos keine eschatologische Chronologie gibt.

Wir sahen, daß die eschatologische Chronologie[1] des Judentums so gut wie die Vorstellung der beiden Äonen auf den Parsismus zurückgehen. Dies wird auch noch durch eine andere Betrachtung erwiesen. Nach parsischer Lehre[2] bilden die 12000 Jahre der Weltgeschichte gewissermaßen den αἰών οὗτος und stehen unter der Herrschaft Angra Mainyus, mag auch immerhin Ahura Mazda schlechthin der absolute Herr sein. Aber Ahura Mazda hat doch einen Teil seiner Macht zeitweise seinem Widerpart abgetreten und bekommt diese erst langsam am Ende dieser Welt wieder. Ähnlich steht auch in der Gedankenwelt des späteren Judentums «diese Welt» unter dem Zeichen des Bösen und Schlechten, mag dieses anfangs auch noch nicht sich in einer konkreten Gestalt, ähnlich der Angra Mainyus, dem religiösen Glauben dargestellt haben. Es ist doch nicht so, wie Reitzenstein meint[3], daß in der spätjüdischen Literatur «an dem αἰών οὗτος zunächst nur die Unvollkommenheit und das Elend hervorgehoben wird», aber nicht «der Begriff des Widergöttlichen, des Todes und der Sünde». Die gesamte apokalyptische und midra-

[1] Es kommt für uns gar nicht in Betracht, ob und inwieweit diese Zahlen mit dem Jahresumlauf zusammenhängen (Gressmann, Eschatologie, S. 163ff.; Bousset a. a. O., S. 284 Anm. 1, S. 572ff.). Nach allem, was wir sahen, gilt das nicht für die Zahlen der jüdischen Literatur, anders ist das natürlich mit der ihnen zugrunde liegenden parsischen Weltzeit von 12000 Jahren. Ob und wie diese 12000 Jahre mit den 432000 Jahren (120 Saren) des Berossos zusammenhängen, bedürfte besonderer Untersuchung. Jedenfalls sind 432000 = 12000 · 36.

[2] S. o. S. 123.

[3] Das iranische Erlösungsmysterium, S. 232.

schische Literatur des Spätjudentums schildert «diese Zeit» und «diese Welt» als eine Zeit der sittlichen und religiösen Verderbtheit und der widergöttlichen Macht. Die Weltreiche des Buches Daniel, die «diesen Äon» doch darstellen, sind nicht umsonst als Gegenstück des Gottesreiches gedacht. Die ziemlich gleichzeitige «70 Hirtenvision» (Hen. 85—90) zeigt, wie doch die ganze Weltgeschichte in einer steten Verfolgung des Guten durch das Böse besteht, so war es seit Abels Verfolgung durch Kain. Nach der Zehnwochenapokalypse (Hen. 93. 91, 12—17, vgl. Sap. Sal. 10, 3) kam schon in der zweiten Woche große Bosheit und Betrug auf (93, 4); aber wenn schon in der ersten Woche «das Gericht und die Gerechtigkeit noch verzogen» (V. 3), so muß dafür auch Grund vorhanden gewesen sein. Für die wohl älteren Henochschriften wird «dieser Äon» eröffnet mit dem für die ganze weitere Entwicklung verhängnisvollen[1] Fall der Engel, die sich mit den Töchtern der Menschen vermischten und ihrer vorläufigen Bestrafung (Hen. 6—16. 18, 11—19, 3. 21, 1 ff. 67, 4—69, 1. Jubil.[2] 4, 22. 5, 1 ff. 10, 4. II. Hen. 7. 18). Seit dem Fall der Engel ist das Böse in die Welt gekommen, sie sind es, die den Menschen nicht nur die Unkeuschheit und Zauberei lehrten, sondern auch die heidnische Wissenschaft, zumal die gottlose Astrologie. Daher findet an ihnen ein vorläufiges Gericht statt, eingekerkert harren sie der zukünftigen Strafe (Hen. 10, 4 ff. 14, 5. 54, 5 f. 55, 3 f. 64, 1. 67, 6 ff. 68, 1 ff. 88, 1). Aber daneben findet sich die andere Vorstellung, wonach die Macht der Engel in diesem Äon noch nicht gebrochen ist. Noch gehen sie, bzw. ihre Nachkommen, die mit den Riesen von Gen. 6, 1 ff. gleichgesetzt werden, in diesem Äon frei und ungehemmt in dieser Welt als böse Geister und Unholde umher (Hen. 15, 8—16, 4. Jub. 10, 4 ff.) und verführen die Menschen zur Sünde, zumal zum Götzendienst und zur Unkeuschheit (Hen. 19. 1. Kor. 8, 4 ff. 11, 10); sie bringen den Menschen nicht nur körperliches Leid, sondern auch seelisches, die Sünde (Jub. 11, 4 f. 15, 33).

Gewiß knüpft der Glaube vom Fall der Engel an den Mythus von Gen. 6, 1 ff. an, aber der alte Mythus will

[1] S. Bousset a. a. O., S. 382 f.
[2] Übersetzung der Jubiläen in Kautzsch. a. a. O.

nur erzählen, wie das Geschlecht der Riesen in die Welt kam. Daß sie auch das Böse gebracht hätten, davon weiß er nichts. Diese Vorstellung kam erst auf durch Verbindung des alten semitischen Mythus mit parsischen Vorstellungen. Erst in der dritten parsischen Periode kam Angra Mainyu zur Macht.[1] Aber ihr Beginn entsprach ja auch, wie wir sahen,[2] dem Beginn «dieses Äons», wie ihn der spätjüdische Glaube annahm. So mußte auch der Fall der Engel, der ihn eröffnete, der Anfang der sittlichen und religiösen Verderbnis werden, die nun gerade «diesen Äon» charakterisiert. Wenn der Fall der Engel «diesen Äon» eröffnet und ihm das Charakteristikum des Bösen aufgeprägt hat, muß er eigentlich den Fall Adams und die Ermordung Abels ignorieren, wie die einschlägigen Henochschriften dies auch grundsätzlich tun. Wie sie sich mit dem Widerspruch abfanden, kann uns gleichgültig lassen.[3] Für die späten gleichzeitigen Apokalypsen IV. Esr. und II. Bar.[4] brachte der Sündenfall Adams nur den Tod; Adam fiel, weil er ein sündiges Herz hatte. Röm. 5, 12 ff. zeigt aber, daß der Gedanke, daß durch Adams Fall die menschliche Natur sündig wurde, doch schon wesentlich früher vorhanden war. So ist also doch Sünde und Tod wohl schon immer, auch vor dem Fall der Engel, «diesem Äon» eigen gewesen.[5]

Dann aber dürfen wir auch wohl annehmen, daß man sehr früh das Böse, das nun einmal das Merkmal «dieser Welt» ausmacht, in einem Einzelwesen verkörperte. Angra Mainyu wurde dem jüdischen Glauben zum Teufel. Das dualistische Prinzip des Parsismus wurde erst dadurch auch dem jüdischen Glauben aufgepfropft. Daran ändert auch nichts, daß Gott sich als der mächtigere erweist und vor allem einst, wenn «dieser Äon» zu Ende kommt, erweisen wird. Das tut ja auch Ahura Mazda. Indem die Gestalt Angra Mainyus mit der des jüdischen Anklägers bei Jahwe, dem Engel *hassaṭan* (Sach. 3, 1. 2. Hiob 1. 2)

---

[1] S. o. S. 124.
[2] S. o. S. 124 f. 126 f.
[3] In der Religion und auch in der modernen Theologie ist man sich oft der inneren Widersprüche nicht klar oder will sich nicht klar werden.
[4] Bousset a. a. O., S. 467 ff.
[5] Gegen Reitzenstein.

zusammenfloß, wurde dieser erst zum Widersacher Gottes, zum Teufel. Er tritt uns wohl schon in den älteren Henochschriften als der Oberste der Geisteswesen entgegen, die von Gott abfallen[1], als Semjasa (Hen. 6, 3. 10, 11 ff.) und Asasel[2] (8, 1. 9, 6. 10, 4 ff. 13, 1. 54, 5. 55, 4). Zwar wird der Aufrührer und Verführer bis zum endgültigen Gericht eingeschlossen (Hen. 10, 6. 11—13), aber das gilt doch nur für die Henochliteratur. In der wohl aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert stammenden Abrahamapokalypse ist Asasel, der Feind Abrahams, nichts anderes als der Teufel, die personifizierte Gottlosigkeit (13 f. 20. 22 f. 29. 31). Ein anderer Name, freilich erst in der Ascensio «Isajae»[3] zu belegen, ist Sammael (vgl. 1, 8. 11. 3, 13. 5, 15 f. 7, 9. 11, 41), er wird dem Belial[4] gleichgesetzt (2, 4, vgl. 3, 11). Ausdrücklich wird Belial als «Fürst dieser Welt» bezeichnet[5] (Asc. Is. 2, 4), er ist ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2. Kor. 4, 4 (vgl. 6, 15), ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh. 12, 31. Belial (Βελίαλ), bzw. Beliar (Βελίαρ) scheint im neutestamentlichen Zeitalter eine beliebte Bezeichnung des Teufels als des prinzipiellen Widersachers Gottes gewesen zu sein; in den Patriarchentestamenten ist er ganz zu Hause. Die gegensätzliche Frage, die Paulus an die Korinther stellt: τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ; ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ (II 6, 14), lesen wir Test. Lev. 19, 1 als Warnung Ἐκλέξασθε ἑαυτοῖς ἢ τὸ φῶς ἢ τὸ σκότος, ἢ τὸν νόμον κυρίου, ἢ τὰ ἔργα τοῦ Βελίαρ. Nur der Herr ist ἐν φωτὶ, Beliar aber ἐν σκότει (Jos. 20, 2), und es gibt für den Menschen entweder ein νόμος Κυρίου oder ein νόμος τοῦ Βελίαρ (Napht. 2, 6, vgl. Dan 5, 1. Iss. 6, 1). Als Widersacher Gottes ist Beliar, gleich jenem,

---

[1] Die Semjasa- und Asasel-Stücke in Hen. 6 ff. sind verschiedener Herkunft, s. Beer in Kautzschs Pseudepigraphen S. 225.

[2] *'Aza'z'el* wohl von Haus aus ein alter Wüstendämon (Lev. 16, 8. 10, 20). Hen. 6 rangiert Asasel in die Engeldekarchen ein, doch das ist Künstelei.

[3] Übersetzt von R. H. Charles 1900, vgl. auch Ferd. Weber. Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl. 1897, S. 253.

[4] *belijja'al* wohl auch Unterweltsdämon Ps. 18, 5; Bousset, a. a. O., S. 384.

[5] Vor allem ist für die Testamente die Unkeuschheit die Sünde Beliars schlechthin, die von Gott wegtreibt (Rub. 4, 7. 11. 6, 3 f. Sim.

von sieben Geistern umgeben (Rub. 2, 2, vgl. Lev. 3, 3. Dan 1, 7. Iss. 7, 7. Jos. 7, 4. Ben. 3, 3). Sowohl in den Testamenten als in Ascensio Isajae wird Beliar mit Satan identifiziert (Asc. 2, 2. 4. 7. Dan 3, 6. 5, 6. 6, 1. Gad 4, 7. Ass. 6, 4) [Lesart Βελιάρ]; Satan Beliar hat seine Geister unter sich (Dan 6, 1), die πνεύματα τῆς πονηρίας [Lesart πορνείας] Dan 5, 6. Er ist ihr ἄρχων (Dan 5, 6), der ἄρχων τῆς πλάνης (Jud. 19, 4) und der ἄρχων τῆς πλάνης καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ ζήλου (Sim. 2, 7), selbst πνεῦμα τῆς πλάνης καὶ τοῦ φθόνου (Sim. 3, 1) und πνεῦμα τοῦ μίσους (Gad 6, 2).

Nur Mk. 3, 22. Mtth. 10, 25. 12, 24. 27. Lk. 11, 15. 18f. bezeugt ist Βεελζεβούλ bzw. Βεελζεβούβ als Bezeichnung des Satan.[1]

Die Bezeichnung des göttlichen Widersachers als des Satan hat wohl früh alle anderen Bezeichnungen zurückgedrängt[2], und von ihr ist διάβολος der «Teufel» nur als Übersetzung anzusehen[3], so gut wie der Mastema[4], der in den äthiopischen Jubiläen (10, 7. 11, 11. 17, 16. 18, 12. 19, 28. 48, 2), als der Anführer der bösen Geister auch das Prinzip des Bösen und Schlechten ist (10, 5ff. 19, 28. 48, 2ff.).[5] Satan ist das Oberhaupt der gefallenen Engel (Hen. 54, 6) wie Semjasa und Asasel, vgl. auch Hen. 65, 6, wo alle bösen Engel Satane heißen.[6] Von der gewaltigen Macht des Satans, des Teufels, als des wahren Herrn «dieser Welt», der sich dem Kommen des Reiches Gottes entgegenstellte, war man im neutestamentlichen

---

5, 3. Ass. 3, 2. Jos. 7, 4), doch vgl. auch allgemeiner Benj. 3, 4. 6, 7. 7, 1. In den pharisäischen Jubiläen sind Söhne Beliars, die ihre Kinder nicht beschneiden (15, 33); der «Geist Beliars» (wie 1, 20 natürlich zu lesen ist) darf Gottes Volk nicht beherrschen. Auch Sib. II, 167. III, 63ff. ist Belial der Widersacher Gottes.

[1] Über Bedeutung und Herkunft des Namens s. Baudissin in RE³ II, 154ff.

[2] S. Bousset a. a. O., S. 363ff.; Weber a. a. O., S. 252.

[3] So sicher Test. Napht. 3, 1 (Lesart Βελίαρ). 8, 4.

[4] Nach Dillmanns Äthiop. Lexikon 177 entweder «Anfeindung» oder «Ankläger»; Bousset möchte (a. a. O., S. 383) an Entstellung aus Satan denken, aber Jubil. 10, 11 kennt dieses Wort.

[5] An anderen Stellen spielt er noch mehr die alttestamentliche Rolle.

[6] In den Bilderreden sind die Satane und ihr Oberster Strafengel (Hen. 53, 3. 56, 1. 62, 11. 63. 1. 66, 1).

Zeitalter fest überzeugt. Daher ist er ὁ ἐχθρός (Test. Dan 6,3. Vita Adae 11. Mtth. 13, 29. Lk. 10, 19), «der alt böse Feind» Gottes und der Menschheit, und wenn von der βασιλεία τοῦ ἐχθροῦ (Test. Dan 6,4) die Rede ist, welche συντελεσθήσεται, so ist die βασιλεία «diese Welt», vgl. Mtth. 12, 26. Lk. 11, 18. Auch für Jesus ist Satan der, der das Kommen der βασιλεία τοῦ θεοῦ hindert, und dessen Gewalt auf die Dauer nicht bestehen kann, so in dem zweifellos echten Gleichnis Mk. 3, 27 (23 ff.). Mtth. 12, 29 (26 ff.) oder in dem kühnen Wort Lk. 10, 18. Welche Macht im Glauben Jesu der Satan für das geistige und leibliche Leben des Einzelnen bedeutet, zeigen auch die Worte Lk. 13, 16. 22, 31.[1] Für Paulus ist der Teufel sogar ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2. Kor. 4, 4) und kann daher den Menschen εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός überliefern (1. Kor. 5, 5, vgl. das Herrnwort Lk. 13, 16). Aber vor allem verführt er als das Prinzip des Bösen zur Sünde (1. Kor. 7,5. 2. Kor. 2, 11) und hindert an guten Vorsätzen (1. Thess. 2, 18); er kann selbst das äußere Gewand der göttlichen Welt annehmen, sich verkleiden εἰς ἄγγελον φωτός (2. Kor. 11, 14, vgl. Apok. Mos. K. 17). Während für die pseudopaulinischen Briefe und die nichtjohanneischen katholischen Briefen der Gegensatz von Gott und Satan und ihren Reichen keine Rolle spielt, und Satan eigentlich nur als der Verführer zum Bösen in Betracht kommt (Eph. 4, 27. 6, 11. Jak. 4, 7. I. Petr. 5, 8), beherrscht der Gegensatz die johanneischen Schriften aufs stärkste, der Dualismus der beiden Welten und ihrer Fürsten übertrifft bei weitem die ganze frühere christliche Literatur (I. Joh. 2, 13. 4, 4—6. 5, 19). Der Teufel ist ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11).

Die Macht des Satans findet, wie wir sehen werden, erst ihr Ende am Abschluß dieses Äons beim Weltgericht.

---

[1] Mk. 4, 15. Mtth. 13, 39 sind, da sie in der Deutung der Gleichnisse stehen, unecht. «Die Versuchungsgeschichte Jesu gehört kaum hierher, sie enthält nur evangelische Überlieferung» (Bousset a. a. O., S. 385). Zu Mtth. 25, 41 s. u. in Kapitel 10. Ob die Bezeichnung ὁ πονηρός für den Satan im Mund Jesu ursprünglich ist, bezweifelt Bousset (S. 386). Mtth. 13, 39. 38 gehört zu den Deutungen der Gleichnisse, die Bitte ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (Mtth. 6, 13) fehlt bei Luk., so daß auch Mtth. 5, 37 zweifelhaft erscheint, ob ὁ πονηρός hier der Satan ist, vgl. allerdings 1. Joh. 2, 13. 5, 19.

Nach parsischem Glauben und der von ihm abhängigen jüdischen Apokalyptik geht dem Weltgericht das, was die jüdische Eschatologie die «Wehen des Messias» nennt, voraus. Aus ihnen kann man das nahende Ende ahnen, so wie man nach dem wunderschönen Worte Jesu aus dem Saft, der wieder in den Feigenbaum steigt, und aus seinen sprossenden Blättern auf den bevorstehenden Sommer schließen kann (Mk. 13, 28ff.). Aber wann das eintritt, das weiß nur Gott (Mk. 13, 32). Es kommt überraschend, und mit ihm das Ende, wie der Hausherr, der auf Reisen war, plötzlich heimkehrt, ohne daß es sein Gesinde weiß (Mk. 13, 34ff.), oder wie der Dieb in der Nacht (Mtth. 24, 43).

Die «Wehen» finden sich als terminus technicus schon im neutestamentlichen Zeitalter, es sind die ὠδῖνες von Mk. 13, 8. Mtth. 24, 8, die Tage der Trübsal (Hen. 1, 1. Mk. 13, 19), die ἐνεστῶσα ἀνάγκη (1. Kor. 7, 26, vgl. Lk. 21, 23). Dagegen dürfte der rabbinische Schulausdruck «Wehen des Messias» (*chable hammašiach*)[1] jüngeren Ursprungs sein, während der einfache Ausdruck *chabalim* ὠδῖνες schon auf die älteren vorchristlichen Schriftgelehrten zurückgeht und aus Stellen wie Jes. 13, 8. 21, 3. Jer. 6, 24. Hos. 13, 13 geflossen ist. Ein volkstümlicherer Ausdruck als «Wehen» dürfte wohl «Zeichen» sein, die die Nähe des Gerichts ankünden sollen (IV. Esr. 4, 52. 5, 1. 13. 6, 12. 7, 26. 8, 63. 9, 1. 13, 32. II. Bar. 25, 1f. III. Sib. 796ff. Mk. 13, 4. Mtth. 24, 3).

Aber der Inhalt dieser «Wehen» und «Zeichen», nach denen das Judentum und das Christentum so oft ausgeschaut haben, ist älter als beide Religionen. Er stammt aus der parsischen Religion und mag, zumal was die aus Ägypten stammenden jüdischen Partien der Sibylle betrifft, sich Ausschmückungen aus der sogenannten ägyptischen prophetischen Literatur geholt haben.[2] Aber in seinem wesentlichen Bestandteil, zumal auch in seiner Einordnung in das eschatologische Schema, stammt er aus der zarathuštrischen Religion, so wie wir sie zum Teil in dem sehr jungen, wenn auch uralten Stoff bietenden Bahman

---

[1] Vgl. Klausner a. a. O., S. 47ff.: Weber a. a. O., S. 350f.; Volz, Jüdische Eschatologie, 1903, S. 173ff.; und vor allem Bousset, Religion, S. 286fl.

[2] S. o. S. 48ff.

Yast kennen gelernt haben[1], wo sie auch Vorzeichen des Weltendes waren. Zum Teil sind diese allerdings selbst ursprünglich Stücke des Weltendes, von diesem nur losgerissen und ihm zeitlich vorangestellt. Letzteres gilt gerade für die Revolution in der Natur, im großen Kosmos und auf der Erde. Aber diese Losreißung muß sehr früh erfolgt sein, wie schon Bahman Yast zeigt.

Vielfach scheint der Glaube geherrscht zu haben, daß die «Zeichen» nicht von Gott, sondern vom Teufel gewirkt werden, vgl. II. Sib. 167f. III. 63ff. Asc. Isajae 4, 4ff. Apok. Joh. 13, 13. Apok. Sephania 124. Zu den kosmischen Revolutionen der «Zeichen» gehört, daß Sonne und Mond ihren Schein verlieren und die Sterne vom Himmel fallen (Mk. 13, 24f. und Paralll.[2], Apok. 6, 12f.). Die Sonne verliert ihren Schein, heißt es schon Test. Lev. 4, 1, oder sie wechselt mit dem Mond ihre natürliche Ordnung, «so scheint die Sonne plötzlich bei Nacht und der Mond am Tage» (IV. Esr. 5, 4), und «der Mond verändert seine Ordnung und erscheint nicht zu seiner Zeit. In jenen Tagen wird man sehen, wie sich die Sonne am Abend in den letzten großen Wagen im Westen begibt, und mehr leuchtet als nach der Ordnung des Lichts. Viele Oberste der Sterne werden ihrem Gebot abtrünnig werden ... und nicht zu ihren vorgeschriebenen Zeiten erscheinen» (Hen. 80, 4—6, vgl. auch III. Sib. 801f.). Auf das letztere spielt auch IV. Esr. 5, 5 an; die Wächter[3], die in Unordnung geraten, sind die Sterne. Es ist dasselbe, was Mk. 13, 25 meint αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται. Auch das Erscheinen von Kometen ist für die Menschen ein «Zeichen» (III. Sib. 334). Die ganze Gestirnenwelt gerät eben in Unordnung. Sonne und Mond blitzen, und die Sterne kämpfen (V. Sib. 512ff.), Schwerter sieht man am Himmel (III. Sib. 798, vgl. Apok. Abr. 30) und kämpfende Menschen in den Wolken (III. Sib. 804), der Allmächtige erschüttert die ganze Schöpfung (II. Bar. 32, 1).

Kein Wunder, daß auch der große Himmel droben in dieser letzten Zeit von Gott «ehern» gemacht wird und Regenlosigkeit über die Erde bringt, daß die Menschen

[1] S. o. S. 129ff.
[2] Hier wieder künstlich direkt mit dem Weltende verbunden.
[3] Nach Gressmann in der Übersetzung Violets.

nicht säen und pflügen können (III. Sib. 539ff.), daß die Jahre verkürzt werden, und wenn der Regen ausbleibt, die Früchte nicht wachsen (Hen. 80, 2f. 100, 11. Jub. 23, 18. II. Bar. 27, 6), es erscheinen besäte Felder ohne Frucht, und volle Scheunen stehen plötzlich leer (IV. Esr. 6, 22, vgl.[1] Apok. Abr. 40. Mk. 13, 8), die Teuerung wird ihren Gipfel erreichen, der Weinstock wird seine Früchte tragen und wird doch teuer sein (alte Baraitha[2]), Wasserquellen stehen still und laufen drei Stunden nicht (IV. Esr. 6, 24). Entweder gebären die Frauen überhaupt nicht (II. Sib. 164f.) oder sie erleiden Miß- und Fehlgeburten (Hen. 99, 5. IV. Esr. 5, 8. 6, 21) und Frühgeburten von drei bis vier Monaten, die am Leben bleiben und laufen (IV. Esr. 6, 21). Die Häupter der Kinder werden weiß in Greisenhaar, und ein Kind von drei Wochen wird alt erscheinen wie ein Hundertjähriger, und ihre Gestalt wird durch Unglück und Qual vernichtet werden (Jub. 23, 25. II. Sib. 154f.). Nur zu berechtigt ist das οὐαὶ δὲ ταις ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις von Mtth. 24, 19. Mütter werden ihre Kinder zerfleischen und ihre Säuglinge verstoßen (Hen. 99, 5). Alt wie «dieser Äon» sind auch seine Menschen geworden. Immer größer wird das Leid, das die widerstandslose Menschheit trifft (IV. Esr. 14, 10. 16). Das Geschlecht, das am Ende entsteht, ist ein welkes und kraftloses (IV. Esr. 5, 50ff.). So räumt die furchtbare Pest unter ihm auf (III. Sib. 538. 633. Apok. Abr. 30).

Wunderbare, entsetzliche Dinge geschehen hier auf Erden. Von Bäumen und Felsen träufelt Blut (IV. Esr. 5, 5. III. Sib. 804), und die Steine schreien (IV. Esr. 5, 5). Das Meer von Sodom bringt Fische hervor und brüllt des Nachts mit einer Stimme, die viele nicht verstehen, aber alle vernehmen (IV. Esr. 5, 7). Im süßen Wasser findet sich Salziges (IV. Esr. 5, 9). Das Wasser vertrocknet und das Feuer schmilzt (Test. Lev. 4, 1). Erdbeben hier und dorten (Mk. 13, 8. Apok. Joh. 6, 12). Vielerorts spaltet sich

---

[1] Ähnlich der Tannaite Simon b. Jochai, s. Klausner a. a. O., S. 52.

[2] S. Klausner a. a. O., S. 49f. Eine Baraitha ist ein Ausspruch einer älteren rabbinischen Autorität aus der Zeit der Mischna, die in diese keine Aufnahme gefunden hat (Bousset a. a. O., S. 46).

die Erde, und Feuer bricht hervor (IV. Esr. 5, 8), oder es fällt solches vom Himmel auf die Erde (II. Bar. 27, 10. V. Sib. 378). Gespenster gehen um (IV. Esr. 6, 26. II. Bar. 27, 9. Mtth. 27, 53).

Zu dieser furchtbaren Umgestaltung der Natur und ihrer Gesetze und Ordnungen kommt als vielleicht Schlimmstes die Auflösung aller sittlichen und religiösen Begriffe, die ἐνεστῶσα ἀνάγκη (1. Kor. 7, 26, vgl. II. Bar. 25, 3 f. 26, 1. 48, 31) vollmachend. Ein bellum omnium contra omnes leitet mehr denn je das Ende ein. Völker und Fürsten gehen da voran: «Empörung in den Ländern, Verwirrung in den Völkern, Anschläge unter den Nationen, Unruhen unter den Fürsten, Gärung unter den Herrschern» (IV. Esr. 9, 3. 13, 30 f., vgl. 5, 5. Hen. 99, 4. II. Bar. 48, 32. 70, 3 f.), Ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν (Mk. 13, 8, vgl. 3, 7. III. Sib. 660 f. 635 ff. IV. Esr. 13, 31. II. Bar. 27, 5). Und der Haß und der Krieg steigt von den Palästen der Großen hinab in die Hütten der Untertanen, es lockern sich alle Bande frommer Scheu: καὶ παραδώσει ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς (Mk. 13, 12). Da wird ein Mann seine Hand nicht mitleidig zurückhalten, seinen Sohn oder Enkel zu erschlagen (Hen. 100, 2. II. Bar. 70, 6). Freunde bekämpfen einander plötzlich (IV. Esr. 5, 9), daß die Erde sich davor entsetzt (ebds. 6, 24). Jünglinge streiten mit alten Leuten, Arme mit Reichen, Niedrige mit Großen, der Bettler mit dem Mächtigen (Jub. 23, 19. II. Bar. 70, 3 f.).

Ähnlich heißt es in der genannten Baraitha: «Die Jungen werden die Alten beschämen, Große werden vor Kleinen aufstehen, der Sohn schmäht seinen Vater, die Tochter lehnt sich gegen ihre Mutter auf, die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter, des Mannes Feinde sind die eigenen Hausgenossen.»[1]

Wenn die letzt angeführte Stelle aus den Jubiläen weiterfährt «wegen des Gesetzes und wegen des Bundes. Denn sie haben Gebot und Bund und Fest und Monat und Sabbat und Jubiläen und alle Rechtsbestimmung vergessen», so zeigt das den tiefsten Grund aller staatlichen,

[1] Klausner a. a. O., S. 50.

gesellschaftlichen und häuslichen Zerrüttungen. Es ist der Abfall von Gott, das Schwinden des Glaubens. «Das Gebiet der Wahrheit wird verborgen sein und das Land des Glaubens ohne Frucht. Da wird der Ungerechtigkeit viel mehr sein, mehr noch als du jetzt selber siehst und als du von früher gehört hast» (IV. Esr. 5, 1. 2). «Die Wahrheit muß sich noch mehr entfernen und die Lüge sich nähern» (ebds. 14, 17). «Die Ungerechtigkeit aber und die Zuchtlosigkeit wird viel sein auf Erden. Dann fragt ein Land das andere und spricht: ist etwa die Gerechtigkeit, die das Rechte tut, durch dich gekommen? Und es wird antworten: nein!» (ebds. 5, 10. 11). «Ungerechtigkeit, Sünde, Lästerung und Gewalttätigkeit nimmt zu in allem Tun, und der Abfall und Frevel und die Unreinheit wachsen» (Hen. 91, 7, vgl. Assumpt. Mosis 7). Gerade Unkeuschheit und Schwelgereien scheinen sich in den letzten Tagen besonders breit zu machen (Test. Dan. 5, 4f. Jubil. 23, 14. 17, 21. 50, 5). «Das Lehrhaus wird ein Unzuchtshaus werden» heißt es in der schon erwähnten Baraitha. Man vergißt die Thora und die Schülerzahl wird gering, wie es die Rabbinen immer wieder betonen.[1] «Die Weisheit der Schriftgelehrten wird verdorben werden.»[2] Ὑστατίῳ καιρῷ, ὅτε πάγκακοι ἄνδρες ἔσονται klagt die Sibylle (V, 74). Es sind die Tage «des bösen Geschlechts» (Jub. 23, 15), «die Tage der Sünder» (Hen. 80, 2).

Diese höchste Steigerung der Sünde hat ihren Grund darin, daß die Macht des Satans als des Fürsten dieser Welt in der letzten Zeit ihre höchste Entfaltung erlebt. Unsere mittelalterliche Vorstellung, die ihm die Hölle als Wohnsitz anweist, war dem alten Judentum völlig fremd. Mag er auch nach vereinzelten, dem Satanglauben assimilierten mythischen Vorstellungen, wie wir sahen[2], bis zum Jüngsten Gericht in eine Höhle eingeschlossen werden, so muß er doch als ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, als Abbild Angra Mainyus frei schalten und walten. Sein und aller Dämonen Wohnort ist die Luft — «und wenn die Welt voll Teufel wär» —, daher er in einigen Handschriften von Test. Benj. 3, 4 τὸ ἀέριον πνεῦμα oder Eph. 2, 2 ὁ

---

[1] Klausner a. a. O. S. 48.
[2] S. o. S. 281.

ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος heißt. Und deshalb kann er auch in seinem Sinne die Menschen beeinflussen und die Herrschaft über sie ausüben. Und dies tut er mehr denn je in den letzten Tagen. Zu diesem Zweck erscheint er selbst, sichtbare Gestalt annehmend, auf Erden.

Es ist ein grundsätzlicher Irrtum, den Antichristen als eine jüdische Gestalt anzusehen.[1] Erst das Christentum hat Namen und Figur des Antichristen geschaffen (1. Joh. 2, 18. 22. 4, 3. 2. Joh. 7), nachdem Jesus Christus in den beherrschenden Mittelpunkt seines Glaubens getreten war. Das Judentum konnte ihn schon aus dem Grund nicht kennen, weil der Christ (Messias) in seiner Eschatologie eine untergeordnete Rolle spielte und nur Gott der König des Reiches war, gegen den dann nur der Satan ankämpfen konnte. Der Antichrist setzt den Christus als Zentralbegriff der Eschatologie voraus, das aber ist erst im Christentum der Fall. Auch in der Religion Zarathuštras und seiner Kirche ist der Antichrist nicht zu Hause[2], der Zauberer Markus[3] bedeutet etwas ganz anderes. Was man gemeiniglich in der apokalyptisch-jüdischen Literatur für den Antichristen hält, ist nichts anderes als der in die Erscheinung getretene Satan wie in der Versuchungsgeschichte Jesu. Satan macht sich jetzt in geschöpflicher Gestalt offen zum Anführer der gottfeindlichen Welt, um im letzten und größten Ansturm die Gottheit zu entthronen, geht aber dabei in diesem Versuch elend zugrunde.

Da aber der Antichrist der Kirche seine Farben dem Satan der Synagoge entlehnt hat, dürfen, ja müssen wir auch die christlichen Schilderungen jenes verwerten, um diesen in seiner furchtbaren Rolle recht zu verstehen.

In der Gestalt des eschatologischen Satan fließen der böse Gott Angra Mainyu und der Drache Azi Dahak[4] zu-

---

[1] So Bousset, Der Antichrist, 1895, vor allem S. 76ff.; schon zurückhaltender Religion, S. 291f. Weber a. a. O. erwähnt als Bestandteil der spätjüdischen Theologie den Antichristen überhaupt nicht; und das ist doch sehr wichtig.

[2] Falsch Reitzenstein, Histor. Zeitschrift, 3. Folge, B. 30, S. 2f., Im Mandäismus ist der falsche Messias Jesus; und der Manichäismus hat den Antichristen aus dem Christentum.

[3] S. o. S. 133.

[4] S. o. S. 136.

sammen.[1] Nur so erklärt sich auch, wie der zum Endkampf gegen Gott sich aufmachende Satan bald als Mensch, bald als Drache oder Schlange auftritt. Aus Angra Mainyu wurde der Satan, sofern er als Verkörperung höchster Bosheit und Schlechtigkeit in menschlicher Gestalt am Ende dieses Äons auftritt und die Menschen, womöglich unter Zuhilfenehmen von Wundern und Machttaten, zum völligen Abfall von Gott zu verführen sucht. Aus Azi Dahak wurde der Satan, sofern er als Drache am Ende der Zeiten gegen Gott im Himmel anstürmt und ihm sein Reich zu nehmen sucht. Beide Gedankenreihen finden sich sowohl einzeln für sich, als auch wieder zusammengeschmolzen, ohne daß man in diesem Fall sich des inneren Widerspruches bewußt gewesen wäre. Die aus der parsischen Eschatologie übernommenen Gedanken vom letzten Versuch des Satans, das Reich an sich zu reißen, mußten naturgemäß in dem Augenblick im Judentum Wurzel geschlagen haben, wo überhaupt die Masse der parsischen eschatologischen Ideen Eingang im Judentum fand, denn mit diesen gehören sie untrennbar zusammen. Das gilt also bereits für den Anfang des apokalyptischen Zeitalters. Es ist deshalb durchaus nichts Unnatürliches, wenn der Verfasser des Buches Daniel in Antiochos IV. den in Menschengestalt auftretenden und gegen Gott ankämpfenden Satan erblickte. Satan-Antiochos IV. ist das kleine Horn, «das groß wurde bis zum Heer des Himmels und zur Erde vom Heer des Himmels und den Sternen etliche niederwarf und bis zum Fürsten des Heeres sich großmachte, daß diesem das tägliche Opfer aufgehoben und die Stätte seines Heiligtums niedergestürzt wurde, daß der Frevel auf das tägliche Opfer gelegt[2] und die Wahrheit zu Boden gestürzt wurde — und was er unternahm, glückte ihm» (8,10—12). Was hier ausgesagt wird, kann sich nicht auf einen gewöhnlichen irdischen König beziehen, wie man vielleicht aus der Interpretation des Engels

---

[1] Was Bousset einst S. 93 in Anlehnung an Gunkel von der Herkunft des Antichristdrachen aus dem babylonischen Mythus vom Kampf des Gottes mit dem Meerungeheuer schrieb, würde er heute schwerlich aufrechterhalten. In der Religion S. 580 hat er den Zusammenhang des Antichristen mit Angra Mainyu bereits geahnt.

[2] So nach den Versionen.

in V. 23 glauben könnte, sondern nur auf den «Fürsten dieser Welt», der sich allerdings in dem Syrerkönig inkorporierte und doch nach dem alten zugrunde liegenden Mythus als Drache mit seinem Schweife die Sterne vom Himmel wegfegte (vgl. Apok. Joh. 12, 4). Vielleicht hat gerade der Beiname, den Antiochos IV. sich beilegte, Ἐπιφανής, mit dem er sich ja selbst als Gott bezeichnete[1], den Apokalyptiker zur Erkenntnis gebracht, daß Satan in diesem König Menschengestalt angenommen habe. Von dieser Erkenntnis scheint er auch geleitet gewesen zu sein, wenn er 11, 36 von Antiochos IV. schreibt: «und der König tut nach seinem Wohlgefallen und erhebt sich und macht sich groß wider jeden Gott, und gegen den Gott der Götter redet er Ungeheuerliches», oder 7, 25 «und Worte wird er gegen den Höchsten reden, und die Heiligen des Höchsten wird er mißhandeln, und trachten wird er, Zeiten und Gesetz zu ändern.» Und anderthalb Jahrhunderte später erblickt der Verfasser der Assumptio Mosis (Kap. 8) in Herodes dem Großen die Inkorporation des Satan, denn er hätte ihn sonst schwerlich «einen König über die Könige der Erde» genannt. Und für den christlichen Apokalyptiker war der in Domitian wieder erstandene Nero der fleischgewordene Satan, das Tier aus dem Abgrund (Apok. Joh. 13, 1f.).[2]

Aber meistens erwartet man das Kommen des Satans erst von der Zukunft, es bald ausführlicher schildernd, bald nur in Strichen andeutend. Schon die jüdische Sibylle Ägyptens wußte vom letzten Kommen Satans mit Macht und Zeichen zu weissagen:

> καὶ Βελίαρ ϑ' ἥξει καὶ σήματα πολλὰ ποιήσει
> ἀνϑρώποις (II, 167f.)
> ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν ἥξει Βελίαρ μετόπισϑεν
> καὶ στήσει ὀρέων ὕψος, στήσει δὲ ϑάλασσαν,
> ἠέλιον πυρόεντα μέγαν λαμπράν τε σελήνην
> καὶ νέκυας στήσει καὶ σήματα πολλὰ ποιήσει
> ἀνϑρώποις (III, 63ff.).

---

[1] S. u. in Kapitel 11.

[2] Nero ist in Apok. Joh. 13. 17 so gut wie in der Ascensio Isaiae (s. u.) erst vom christlichen Bearbeiter des mythischen Stoffes in den Text hineingearbeitet worden.

Nur ganz kurz redet der jüdische Apokalyptiker, der nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels IV. Esra schrieb, unter den Zeichen, die dem Ende vorangehen werden, von der Herrschaft Satans: et regnabit quem non sperant, qui inhabitant super terram (5, 6), ohne daß wir erführen, wie sich diese Herrschaft Satans äußert. Aber auch IV. Esr. wird sich die Herrschaft des eschatologischen Satans nicht anders vorgestellt haben als die jüdischen Apokalyptiker oder die christlichen die des Antichrists. Denn, wie schon bemerkt, dürfen wir auch die christlichen Weissagungen vom Antichristen benutzen, um aus ihnen rückschließend zu sehen, wie sich das Judentum das Wirken Satans in der Endzeit vorstellte.[1] Wir sehen dabei immer wieder, wie Satans Bestreben ist, den Himmel zu stürmen und Gott zu stürzen. In den ἡμέραι τῆς πληρώσεως τοῦ κόσμου wird nach der christlichen, in die jüdische Ascensio Isaiae eingearbeiteten Apokalypse[2] auch «Beliar, der große Herrscher, der König der Welt, der geherrscht hatte, seitdem er ins Dasein trat» aus den Lüften[3] auf die Erde herabsteigen und als Nero gegen Gottes Reich ankämpfen: ἐν εἴδει ἀνθρώπου βασιλέως ἀνόμου μητραλῴου ὅστις αὐτὸς ὁ βασιλεύς οὗτος. In seinem Gefolge sind alle die satanischen Mächte: οὗτος ὁ ἄρχων ἐν τῇ ἰδέᾳ τοῦ βασιλέως ἐκείνου ἐλεύσεται καὶ αἱ δυνάμεις πᾶσαι ἐλεύσονται τούτου τοῦ κόσμου. Er wird von sich sagen: «ich bin Gott, und vor mir ist kein anderer gewesen.» Er wird Wunder und Zeichen tun auf Erden und im Himmel, und man wird ihm dienen und opfern (4, 2ff.). Daß sich der Endkampf Satans mit Gott in der Luft abspielt, zeigt auch 7, 9: der Prophet, der super firmamentum hinaufgestiegen ist, sah dort Sammael, bzw. nach anderer Lesart Satanas mit seinen Scharen kämpfen. In der Apokalypse der Himmelfahrt des Jesaja scheint Satan nur ἐν εἴδει ἀνθρώπου aufzutreten, anders in der Apok. Joh. 13 zugrunde liegenden älteren Vorlage. Hier ist Satan ein Drache und

---

[1] Insofern behält Boussets Studie über den Antichrist ihren bleibenden Wert.

[2] Wo ich griechisch zitiere, geschieht es nach den schon von Charles wiedergegebenen Fragmenten der Amherst Papyri p. I, ed. by Greenfell and Hunt, 1900.

[3] Im Text «Firmament», es liegt unmittelbar unter dem ersten Himmel und ist des Teufels Wohnung.

natürlich ursprünglich mit dem aus dem Meer aufsteigenden «Tier» (θηρίον) identisch.[1] Auf seinen Hörnern sind Kronen, die ihn als König erweisen, und auf seinen Häuptern «Namen der Lästerung» — Teufelsnamen (V. 1). Der Drache, Satan, öffnet seinen Mund zu Lästerungen gegen Gottes Namen und seine himmlische Wohnung (V. 6), die er stürmen will. Und ihn beten die Menschen an (V. 4. 8), denn er hat sie durch seine trügerischen Wunder verführt, ihm zu huldigen (V. 13 f.), und hat sie dazu gebracht, sich sein Zeichen machen zu lassen (V. 16 f.). Fein hat BOUSSET[2] erwiesen, daß dieser Sturm des Satan gegen den Himmel in der christlichen Literatur seinen Niederschlag im Sitzen des Antichristen im Tempel gefunden hat, woraus wir schließen dürfen, daß wohl schon die jüdische Apokalyptik dieses Bild gebrauchte. Vielleicht liegt es sogar schon Dan. 9, 27 (11, 31. 12, 12) vor, und der «Greuel der Verwüstung», der «auf das Heilige gesetzt wurde»[3], ist nicht, wie man gewöhnlich annimmt, der Zeusaltar, sondern der sich als Ἐπιφανής wähnende und vom Apokalyptiker als Satan gedachte Antiochos IV.[4] Auch Mtth. 24, 15 ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ dürfte wohl vom Sitzen des Satan im Tempel handeln und nicht von dem des Antichristen. Das gilt auch von der grandiosen Schilderung, die II. Thess. 2 von den Zeichen, die dem ἡμέρα τοῦ κυρίου vorangehen, gilt erst recht, wenn der zweite Brief an die Thessalonicher echt ist: μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον· ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ

---

[1] Erst in der christlichen Überarbeitung ist τὸ θηρίον zum Antichrist geworden.

[2] Antichrist S. 105 ff., nur daß er an Stelle Satans den Antichrist setzt.

[3] Lies nach LXX *w'al hakkodeš jinnaten.*

[4] *šikkuṣ* bekanntlich im späten Sprachgebrauch verächtliche Bezeichnung des heidnischen Gottes oder Götzen. Was in ***haššomem***, das nach ***bošeth*** vokalisiert ist und schon von LXX so gelesen wurde, steckt, ist nicht so einfach zu sagen. Das ***šikkuṣ*** macht es doch am wahrscheinlichsten, daß ein Gottesname drin steckt und eine Anspielung auf Ἐπιφανής vorliegt, s. H. WINCKLER, Keilinschriften und Altes Testament, 3. Aufl., 1903, S. 303, wenn auch WINCKLERS sprachliche Erklärung verfehlt ist.

ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνυντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός (V. 3f.). Hier erscheint der Satan in der letzten Zeit als Mensch und läßt sich an heiliger Stätte nieder, um sich als Gott huldigen zu lassen, er ist ὁ ἄνομος (V. 8), οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας (V. 9. 10).[1]

Bei all diesen furchtbaren Ereignissen, die dem Ende vorangehen, wandern die Vögel aus (IV. Esr. 5, 6), da sie das Kommende vorausfühlen, die wilden Tiere verlassen ihr Revier (ebds. 5, 8), und die Menschen flüchten in Höhlen und sähen am liebsten, wenn die Berge sie deckten (Apok. Joh. 6, 15f. Lk. 23, 30). Das kleine Häuflein der Gott treu Gebliebenen wird dann in die Wüste fliehen, um dort die Ankunft Gottes zum Gericht zu erwarten, vgl. Mk. 13, 14 und Parall. Asc. Jesaiae 4, 13.[2] Und wenn Gott nicht seiner Frommen wegen, die zu ihm schreien, diese letzten Tage verkürzte, würde kein Mensch gerettet werden (Hen. 47, 2. 97, 5. 99, 3. Mtth. 24, 22. Lk. 18, 7).

Und so eröffnet denn Gott das Gericht mit dem Sturz und der Vernichtung des Satans, συντρίψει τὸν σατανᾶν ... ἐν τάχει (Röm. 16, 20), wie Angra Mainyu von Ahura Mazda vernichtet und Azi Dahak vom Helden Keresāspa gefällt wird.[3] Wir sahen oben[4], wie in der ausgehenden persischen Periode zum erstenmale dieser Gerichtsgedanke leise Eingang im Judentum fand, indem man vereinzelt erwartete, daß Jahwe auch die heidnischen Götter vor sein Gericht fordern mußte. Der jetzt in der Apokalyptik sich allgemein vorfindende Gedanke vom Gericht des Höchsten über die Dämonen und den Satan ist nichts als die geradlinige Fortsetzung jener älteren Vorstellung vom Gericht

---

[1] Nichts nötigt, nach V. 9 eine Trennung des ἄνομος vom Satan anzunehmen. Gut übersetzt Weizsäcker: «dessen ganzes Auftreten nichts ist, als wie es der Satan vermag».

[2] S. Bousset, Antichrist, S. 139ff., der auch noch spätchristliches Material für diese Erwartung beibringt, hat aus dieser Erwartung die Hoffnung Pauli von einer Bekehrung Israels am Ende der Tage abgeleitet, Röm. 9, 26. 11, 12.

[3] S. o. S. 136ff.

[4] S. o. S. 233f.

Jahwes über die Götter. Die parsischen eschatologischen Ideen haben sich eben völlig durchgesetzt.

Die ältesten Erwartungen liegen zweifellos in jenen Vorstellungen vor, wonach die bösen Geister, die am Anfang dieses Äons die Menschheit zum Abfall gebracht haben, ihre Bestrafung erleiden, mögen sie schon durch ihre Einkerkerung seinerzeit ein vorläufiges Gericht erhalten haben, oder mag das Gericht für sie verschoben sein.[1] Am «Tage des großen Gerichts, da der große Weltlauf sich vollendet», trifft sie alle das Gericht (Hen. 16, 1—4, vgl. II. Hen. 7, 1 ff.). Da werden sie wie Beliar mit ihrem Anführer Asasel bzw. Semjasa, dem Satan, in den Feuerpfuhl geworfen (Hen. 10, 6. 54, 3 ff. 55, 4. 68, 5. 90, 21—24. Test. Jud. 25, 3). Auch die 70 Hirten, d. i. die Engel, die 70 Völker weideten, erleiden die gleiche Qual (Hen. 90, 25). Nicht minder werden an denselben Ort verbannt die ungehorsamen Sterne, von denen Jes. 24, 21 redete, die ἀστέρες πλανῆται des Judasbriefes (13), nachdem sie 10000 Jahre vorläufig eingeschlossen waren (Hen. 18, 11 ff. 21, 6). Alle diese Erwartungen lehnen sich noch stark an jene alttestamentlichen vereinzelten Gedanken vom Gericht über die heidnische Götterwelt an, neu ist nur, daß der parsische Strafort, die Hölle, jetzt scharf hervortritt. Aber an einzelnen Stellen tritt doch auch schon die Gestalt des Satan als des eigentlichen Gottesfeindes, dem seine Macht genommen werden muß, deutlicher hervor (Hen. 10, 6. 54, 5 f.). Denn Asasel und Semjasa sind ja im Grunde nichts anderes als der Teufel.

Aber bei diesen einfachen Schilderungen der endgültigen Bestrafung Satans bleibt es nicht. In den meisten Apokalypsen findet sich ganz im Sinne des parsischen Vorbildes nicht nur das Kolossalgemälde vom letzten Ansturm Satans gegen Gott auf Erden und im Himmel, sondern auch seiner Besiegung und endgültigen Fesselung oder Vernichtung. Schon in der ältesten Apokalypse, dem Buche Daniel, sind die alten leuchtenden Farben stark aufgetragen. Das Tier aus dem Abgrund, das getötet wird, dessen Leichnam vernichtet und dem Feuer überliefert wird (7, 11), ist doch

[1] Stellen wie Hen. 10, 9. 14, 6. 21, 10. 64, 1 ff. scheinen kein doppeltes Gericht der Geister zu kennen; diese sind gleich nach ihrem Fall in die Hölle gewandert.

kein anderes als Angra Mainyus Drachengenosse Azi Dahak, er ist im Grunde Satan selbst, «der Fürst dieser Welt», dem Apokalyptiker sich im Weltreich verkörpernd. Er wird «ohne Menschenhand zerschmettert», d. h. von Gott selbst (8, 25). Diese Vorstellung, daß Gott selbst Satan vernichtet, findet sich auch sonst; so lesen wir III. Sib. 73:

καὶ Βελίαρ φλέξῃ καὶ ὑπερφιάλους ἀνθρώπους
πάντας, ὅσοι τούτῳ πίστιν ἐνιποιήσαντο.

Und nach Asc. Isaiae 4, 14 wird Gott mit seinen Engeln und den Scharen der Heiligen aus dem siebenten Himmel kommen und wird Beliar und auch seine Heere in die Hölle werfen. Und der Kampf, den Ahura Mazda mit Hilfe *Sroš*'s gegen Angra Mainyu auskämpft, findet sich, in spätjüdischen Vorstellungen und Bildern übermalt, Dan. 10, 21. 11, 1. 12, 1 wieder. Gabriel, der Engel des Paradieses (Hen. 20, 7), hat eigentlich hier nichts zu tun, er ist vielleicht in Anlehnung an Keresaspa, der mit *Sroš* zusammen Ahura Mazda unterstützt, entstanden. Jedenfalls ist Michael das eigentliche Gegenstück zu *Sroš*. Er kämpft gegen die Weltreiche für Israel, d. i. gegen Satan für Gott, so wie es nicht im Rätselbild, sondern offen und höchst dramatisch Apok. Joh. 12, 7 ff. geschildert wird: καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἴσχυσαν, οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν. Von hier aus wird auch Asc. Mos. 10, 1 f. verständlich: «und dann wird sein (Gottes) Regiment über all seine Kreatur erscheinen; dann wird der Teufel ein Ende haben und die Traurigkeit mit ihm hinweggenommen werden. Dann werden die Hände des Engels gefüllt werden, der an höchster Stelle steht, und sofort wird er sie rächen an ihren Feinden.» Michael, der «große Fürst» von Dan. 12, 1 ist hier gemeint, er hat den Satan besiegt, den es nun nicht mehr gibt. An Stelle des mit Satan kämpfenden Michael ist gelegentlich, wohl in Anlehnung an die jüdischen Vorstellungen, die von einem Kampf des Messias mit den

Heiden redeten[1], der jüdische König der Endzeit getreten. Nach dem christlichen Einschub Test. Lev. 18, 13 vernichtet der Messias den Belial (vgl. Test. Dan. 5, 10). In II. Bar. 40, 1f. ist «der letzte Regent», der gefesselt wird, «wenn seine ganzen großen Scharen vernichtet werden», den der Messias richtet und nachher tötet, kein anderer als der Satan. In der Apok. Joh. 19, 11 zugrunde liegenden Apokalypse[2] ist der Besieger Satans der auf weißem Rosse reitende[3] «Menschensohn». Für die Christen mußte dieser natürlich Jesus Christus sein, der bei seiner Wiederkehr — τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ — den Satan vernichtet, und zwar nach Jes. 11, 4 durch den Hauch seines Mundes, vgl. 2. Thess. 2, 8.

Das ist der freudige Ausblick aus diesem immer trostloser werdenden Äon in die lichte Zukunft: es gibt keinen Satan mehr, von den Tagen, da Jubil. 23, 29. 50, 5 (vgl. Apok. Mos. 39). Asc. Mos. 10, 1 geschrieben wurden, bis Jesus, der das kühne Wort sprach: ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα (Lk. 10, 18).

In der Art der Vernichtung Satans kreuzen sich, wie wir sahen, zwei Vorstellungen, beide parsischer Herkunft. Neben die eine Vorstellung, die mit dem Weltende auch das Ende des niedergekämpften und so ein für allemal erledigten Satans erwartet, tritt die andere Vorstellung, wonach er in die Hölle geworfen wird, also wohl noch weiter existiert, aber nicht mehr schaden kann. Eine dritte Vorstellung ist die, daß Satan und seine Engel besiegt und gebunden werden, damit sie den Frommen übergeben werden, die auf sie treten oder sie quälend zertreten. Hier liegt wohl eine Verbindung mit den jüdischen nachexilischen Vorstellungen zugrunde, für die die Heiden nach dem Gericht von Israel geknechtet werden.[4] An Stelle der Heiden sind ihre Götter, die Dämonen, getreten. So lesen wir Test. Lev. 18, 12 «καὶ ὁ Βελίαρ δεθήσεται ὑπ' αὐτοῦ, καὶ δώσει ἐξουσίαν τοῖς τέκνοις αὐτοῦ πατεῖν ἐπὶ

---

[1] S. o. S. 272f.

[2] V. 20, wonach der Satan und der Antichrist in die Hölle geworfen werden, ist christlicher Einschub.

[3] S. u. in Kapitel 10.

[4] S. o. S. 191. 216f. 234f.

τὰ πονηρὰ πνεύματα[1], Test. Sim. 6, 6 τότε δοθήσεται πάντα τὰ πνεύματα τῆς πλάνης εἰς καταπάτησιν καὶ οἱ ἄνθρωποι βασιλεύσουσιν τῶν πονηρῶν πνευμάτων und Test. Dan. 5, 10 von Gott ποιήσει πρὸς τὸν Βελίαρ πόλεμον καὶ τὴν ἐκδίκησιν τοῦ νίκους δώσει τοῖς πολεμίοις ὑμῶν.[2] Vielleicht sind die Schlangen und Skorpionen und die ganze Macht des Feindes, auf die Jesu Jünger nach Lk. 10, 19 treten sollen, auch nichts anderes als die Dämonen.

Wenn so das Gericht über den Satan naturgemäß auf seine Empörung gegen Gott unmittelbar folgt, also den Abschluß der «Vorzeichen» bildet, so muß es sich vom eigentlichen Gericht über die Menschen abheben, es muß etwas anderes als dieses sein. Dies scheint auch die allgemeine Vorstellung gewesen zu sein, nur in der Zehnwochenapokalypse des Buches Henoch ist das Gericht über die Engel der Abschluß des gesamten Gerichtes, es findet in dem siebenten Teil der zehnten Woche statt (91, 15).[3]

In einer eigentümlichen Verbindung treffen wir die Erwartung von der Besiegung des Satans Apok. Joh. 20, 1—3. 7ff., und zwar mit dem Gedanken vom tausendjährigen Reich. «Der Drache, die alte Schlange — das ist der Teufel und Satan» — wird vom Engel, der vom Himmel herabgestiegen ist, gepackt, auf tausend Jahre gebunden und in die Unterwelt verschlossen. Erst wenn die tausend Jahre um sind, wird er wieder losgelassen, um mit Gogs Scharen gegen die heilige Stadt zu ziehen. Dann aber wird er in den See voll Feuer und Schwefel geworfen, um ewig gepeinigt zu werden. Wir sahen oben[4], daß der chiliastische Gedanke auf der parsischen eschatologischen Chronologie beruht, die das auf Zarathuštra folgende Jahrtausend mit dem Auftreten des ersten *Saošyants* eröffnet,

---

[1] Die Worte «und Beliar wird von ihm gebunden, und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten», schieben sich ein zwischen die vorhergehende (s. u Kapitel 9 zitierte Strophe) und die Schlußstrophe in Kap. 18.

[2] πέρασιν, wie eine Handschrift bietet, ist aus πατράσι, wie alle anderen Handschriften bieten, entstanden. Aber *'abotekem* der Vorlage ist aus *'ojbekem* entstanden. Charles, The Greec versions of the Testaments, S. 139.

[3] Vers 12 schildert das Gericht über die Gottlosen in der achten Woche, V, 14 über die Heiden in der neunten Woche.

[4] S. o. S. 277.

den das Judentum mit seinem Messias identifizierte. Da aber der Schlußkampf mit Angra Mainyu und Azi Dahak nach dem parsischen Glauben erst mit dem Millennium des zweiten *Saošyant*[1] stattfand, mußte der jüdische, bzw. christliche Apokalyptiker den Satan während der tausend Jahre des Messias gefesselt sein lassen, um ihn erst nach Verlauf derselben wieder frei und dann endgültig besiegt werden zu lassen. Damit verband er dann die alte jüdische Vorstellung vom Ansturm Gogs und der Heiden auf Jerusalem, der ja, wie wir sahen[2], bereits in die neue Heilszeit fällt.

So ist der Gedanke eines die Herrschaft des Teufels auf kurze Zeit aufhaltenden «Zwischenreiches» nicht, wie BOUSSET meinte[3], aus dem doppelten Charakter der jüdischen Eschatologie, dem Messianismus und der Apokalyptik zu erklären und aus dem Bestreben, Ordnung in das Chaos der apokalyptischen Vorstellungen zu bringen, sondern er geht zurück auf die parsische Vorstellung von der tausendjährigen Herrschaft des ersten *Saošyant*. Gerade die tausend Jahre von Apok. 20 werden altapokalyptisches Gut sein, mag auch die Dauer des Zwischenreiches gelegentlich anders berechnet worden sein. Bereits in der um die Wende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts[4] entstandenen Zehnwochen-Apokalypse des Henochbuches findet sich der Gedanke eines Zwischenreiches G o t t e s. Am Ende der siebenten Woche, in der sich ein abtrünniges Geschlecht erhob und der Abfall sich mehrte[5], «werden die auserwählten Gerechten der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit auserwählt» (93, 10). Die achte Woche ist dann «die der Gerechtigkeit» (91, 12), sie ist das eigentliche Zwischenreich, würde also 700 Jahre umfassen.[6] Vielleicht aber rechnete der Apokalyptiker doch die ursprünglichen 1000

---

[1] S. o. S. 136.

[2] S. o. S. 230 ff.

[3] Religion, S. 331. Die Darstellung BOUSSETS S. 330 ff., vgl. auch Schriften des Neuen Testaments, 2. Aufl., S. 156, ist nicht glücklich. Die rein irdischen Güter, die Israel erwartete, werden nicht in das Zwischenreich verlegt, sondern in das Reich Gottes selbst.

[4] III. Sib. 652 ff. kommt nicht, wie BOUSSET meint, für das Zwischenreich in Betracht.

[5] Das waren die «Zeichen».

[6] S. o. S. 277 f.

Jahre heraus, da er schon am Ende der siebenten Woche die Gerechten zur Herrschaft kommen ließ. Von der Herrschaft des Messias ist in dem Zwischenreich hier keine Rede, man könnte eher von einer interimistischen βασιλεία τοῦ θεοῦ und seiner Gläubigen reden. Anders ist es allerdings in den wohl in judenchristlichen Kreisen entstandenen IV. Esr. und II. Bar., in denen der zum Messias gewordene «Menschensohn» eine führende Rolle spielt.[1] IV. Esr. 7, 26 wird nach den eingetroffenen «Zeichen» die «unsichtbare Stadt erscheinen und das verborgene Land sich zeigen». Gottes Reich läßt sich auf die Erde nieder, dann «offenbart sich mein Christus» (V. 28), 400 Jahre wird er leben[2], dann beginnt mit der Totenerweckung und dem Gericht der neue Äon (V. 31—33). Anscheinend berührt sich IV. Esr. 12, 32f. insofern mit dem zu dem gleichen Milieu gehörigen 20. Kapitel der Offenbarung Johannis, als auch dort von einem ersten Gericht die Rede ist — das endgültige erwähnt V. 33 —, nur daß nicht vom Gericht über den Satan gesprochen wird, und daß nicht ein Engel, sondern der Christus das Gericht hält. Nach II. Bar. 30, 1 wird, wenn der Text richtig überliefert ist[3], der Christus, der (als «Menschensohn»?) nach den Drangsalen auf die Erde herabgestiegen ist (29, 1—3) und über die Frommen herrschen wird, wieder in den Himmel aufsteigen, worauf die Auferstehung stattfindet. Von einem Kampf des Christus, ehe er seine Herrschaft über den Rest, den Gott auserwählt hat, antritt, redet II. Bar. 40, 1f. Der letzte König des Weltreichs, der gebunden wird, erinnert deutlich an die Fesselung der alten Schlange in Apok. Joh. 20. Auch hier dauert die Herrschaft des Christus nur temporär, «bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt» (V. 3).

Die Lehre vom Zwischenreich behauptete sich auch bei den Rabbinen des späteren Judentums, wenn sie die

---

[1] S. u. Kapitel 10.

[2] 400 ist handschriftlich am besten bezeugt, die 1000 (,A) Jahre des Arabers, aus denen die 30 (Λ') des Syrers verschrieben sind, mögen Korrektur nach Apok. Joh. 20 sein, s. Violet a. a. O. (1924) S. 74.

[3] Violet a. a. O. S. 246 bestreitet allerdings die Rückkehr nach dem Himmel, aber auf die Erde ist doch eine solche nicht möglich.

«Tage des Messias» ausdrücklich nicht als zum *'Olam habbā'* gehörig rechneten[1], sie hat in der christlichen Lehre vom Chiliasmus Eingang in die Kirche gefunden, und der ihr dazu verhalf, war Paulus, indem er 1. Kor. 15, 23 ff. schrieb: Zwischen der Parusie Christi und der mit ihr verbundenen Auferstehung der Toten einerseits und dem Ende (τὸ τέλος) andererseits, «wenn er Gott und dem Vater die Königsherrschaft übergibt, nachdem er alle Herrschaft und alle Gewalt und Macht vernichtet hat», liegt eben das Zwischenreich. Nur erwähnt Paulus nichts wie Apok. Joh. 20 von einer ersten Besiegung Satans, die wohl sicher zum ursprünglichen Vorstellungskreis des tausendjährigen Reiches gehörte.

Erst nach dem «diesen Äon» abschließenden Gericht über den Satan findet das Gericht über die Menschheit statt. Es wird eingeleitet durch die Auferstehung der Toten. Wir sahen[2], wie die Hoffnung auf die Auferstehung in der vorapokalyptischen Zeit sich nur ganz vereinzelt vorfand, wenn auch sonst der Einfluß der parsischen Eschatologie bereits ein starker war. Nun aber dringt die Hoffnung auf die Auferstehung mit um so größerer Macht in die jüdische Religion ein, als die Hoffnung auf Gottes Reich schließlich das gesamte religiöse Leben beherrscht. Aber nicht nur die Möglichkeit, an dem Reich Gottes teilzunehmen, der Wunsch der Frommen, nicht mit den verstorbenen Gottlosen zusammen in der Unterwelt ein gleiches Geschick erleiden zu müssen, hat, wie man meistens meint, ihr Eindringen in die jüdische Religion verursacht, sondern auch der sich immer stärker entwickelnde Gerichtsgedanke (vgl. IV. Esr. 5, 42. II. Bar. 52, 2 ff.). Es lag doch eine Ungerechtigkeit Gottes vor, wenn nur die augenblicklich lebende Generation der Frommen das Heil erlebte, die gottlosen Toten aber ruhig in ihren «Kammern» weiterschliefen. Denn daß die Gottlosen vernichtet, d. h. dem Tod übergeben wurden, war eigentlich keine Strafe. So mußte ein Gericht über Lebende und Tote stattfinden, sie alle mußten für das Gericht wieder auferweckt werden.

Eingeleitet wurde die Totenerweckung durch die große Posaune. Wir sahen[3], daß die Vorstellung von ihr eine

---

[1] Klausner a. a. O., S. 17 ff.
[2] S. o. S. 245 f.
[3] S. o. S. 222.

reinjüdische war, daß sie das Gericht eröffnete. Vielleicht hat die Umdeutung von Jes. 27, 13 in Verknüpfung mit Ezech. 37, 1 ff. die große Posaune das Signal für die Totenerweckung werden lassen: die Sammlung der Diaspora — so nach Mtth. 24, 31 — wurde umgedeutet auf die Führung aus den Gräbern. Gehört sie nach IV. Esr. 6, 23 noch allgemein zu den «Zeichen» der letzten Zeit, die die Menschen erleben und erzittern lassen, so ist das schon bei Paulus anders. Die «letzte Posaune» ist das Signal der Totenauferstehung: σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται (1. Kor. 15, 52), wenn der Herr zum Gericht vom Himmel herabkommt, ὅτι αὐτός ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον (1. Thess. 4, 16). Nach dieser Stelle dürfte Gott selbst die Posaune blasen; wir würden es lieber die Engel tun lassen, wie wohl auch manche alten Apokalyptiker dachten. Aber schließlich wird das Blasen der Posaune durch Gott auch aus dem rabbinischen Judentum überliefert.[1] Wenn unsere Apokalypsen, soweit ich sehe, außer IV. Esr. 6, 24 die letzte Posaune nicht erwähnen, ist das sicher Zufall. Die kirchliche Eschatologie geht, wenn sie die Posaune zur Auferweckung blasen läßt, auf schon in vorchristlicher Zeit erklungene Töne zurück. Das

> Tuba mirum spargens sonum
> per sepulcra regionum,
> coget omnes ante thronum

des Thomas von Celano hätte auch in einer jüdischen Apokalypse stehen können.

Die zwiefache Überlegung, die, wie wir sahen, dem parsischen Auferstehungsglauben Eingang in die jüdische Eschatologie verschaffte, führte notwendig zu einem zwiefachen Glauben an die Auferstehung der Toten. Diejenigen, welche sie herbeisehnten, um auch an der βασιλεία τοῦ θεοῦ teilzunehmen, hielten es für hinreichend, wenn nur die Gerechten auferstanden. Die aber, denen es nicht genügend erschien, daß die Gottlosen tot waren, d. h. in der Unterwelt hausten, mußten auch an eine Auferstehung jener glauben, da doch auch über sie im Endgericht ein besonderes Urteil ergehen mußte. Die letzte Auffassung

[1] S. Weber a. a. O., S. 319.

ist zweifellos die dem parsischen Glauben kongenuinere und wohl auch im Judentum die ältere. Im übrigen gehen beide Gedankenreihen nebeneinander her. Man kann nicht sagen, daß der Gedanke der Totenauferstehung in der Literatur der makkabäischen Zeit kaum Fortschritte gemacht habe, und daß eher Rückschlüsse zu verzeichnen seien[1], wenn auch die Hoffnung auf die Auferstehung nicht überall Anhänger fand, ja sogar vielfach auf starken Widerstand stieß.

Daß das Judentum Ägyptens, soweit wir sehen, im allgemeinen nicht den Glauben an die Auferstehung des Leibes annahm, läßt sich bei seiner hellenischen Beeinflussung leicht verstehen. Die älteste jüdische Sibylle erwähnt ihn mit keinem Wort. Philo[2] sowohl wie die Weisheit Salomonis kennen nur die Unsterblichkeit der Seele. Nicht im geringsten ist in letzterer Schrift die Rede von der Auferstehung der Toten, es wird auch nicht gegen sie polemisiert[3], so sehr ihr Verfasser andererseits gegen die Freigeister seiner Zeit eiferte, die sagen:

«Es gibt kein Heilmittel beim Tode des Menschen,
Noch hörte man je von einem Befreier aus dem Hades,
Denn durch Zufall sind wir geboren,
Und darnach werden wir sein, als wären wir nie gewesen» (2, 1f.).

Aber der Weise hofft auf «den Lohn der Frömmigkeit» und den «Ehrenpreis untadeliger Seelen» (2, 22, vgl. 3, 13). Er weiß, daß Gott «den Menschen zur Unvergänglichkeit» (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) geschaffen hat (ebds. 23) und «die Seelen der Gerechten in Gottes Hand und in Frieden» sind (3, 1ff.). Die Hoffnung der Frommen ist Unsterblichkeit (ἀθανασία), vgl. 3, 4. 1, 1. Diese ist das auserlesene Gnadengeschenk des Glaubens und ein herzerfreuendes Los im Tempel des Herrn (3, 14):

«Die Gerechten leben in Ewigkeit,
Und ihr Lohn ist im Herrn,
Und ihre Fürsorge beim Höchsten (5, 15).

---

[1] Bousset, Religion, S. 310.
[2] Bousset, Religion, S. 339.
[3] Irrtümlich fand Bousset a. a. O., S. 35 in der Weisheit Salomos eine Polemik gegen die Leugner der Auferstehung, während er S. 313, Kap. 1—8, richtig verstand.

Aber bei allem denkt der Weise nur an die Seele und ihre Unvergänglichkeit, der Auferstehungsglaube wird völlig ignoriert. Nur der Verfasser des vierten Makkabäerbuches, das gleichfalls in hellenistisch-jüdischen Kreisen entstanden ist, hat bewußt den philosophischen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele an Stelle des Auferstehungsglaubens gesetzt, wenn er die Mutter und ihre sieben Söhne sich nicht wie im zweiten Makkabäerbuch mit der Hoffnung auf die Auferstehung trösten läßt, sondern mit der Hoffnung auf das ewige Leben nach Gottes Verheißung, vgl. 15,3 (εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν). Die heiligen Märtyrer werden nach 18, 23 empfangen reine und unsterbliche Seelen von Gott (ψυχὰς ἁγνάς καὶ ἀθανάτους . . . παρὰ τοῦ θεοῦ). Nach diesen Stellen sind dann auch 9, 8f. 13, 17. 17, 5. 18 zu verstehen.

Schwerer verständlich ist es schon, wenn das palästinische Judentum der apokalyptischen Zeit vielfach die Totenauferstehung ignoriert wie das erste Makkabäerbuch (vgl. 2, 49ff.), Judith, der apokryphe Baruch (vgl. 2, 17), die Grundschrift des Henochbuches (1—36. 72—91) und seine Paränesen (94—104. 108)[1], die Jubiläen, oder wenn es direkt gegen sie polemisiert, wie der Prediger 3, 19 bis 21: «Denn ein Zufall sind die Menschenkinder, und ein Zufall das Vieh, ein Zufall trifft sie beide, wie der Tod dieses, so ist der Tod jenes, und einen Geist haben sie alle, und der Mensch hat keinen Vorzug vor dem Vieh, denn alles ist nichtig. Alles geht dahin an einen Ort, alles ist aus Staub geworden, und alles kehrt zum Staub zurück.» Ja, man kann ruhig sagen, daß der, welcher das schrieb, nicht mal den alten Volksglauben vom Fortleben der Seele (*nefeš*) in der Unterwelt hatte, geschweige denn, daß er an eine Unsterblichkeit der Seele wie der Verfasser der «Weisheit» geglaubt habe. Daher wird auch 12,7 «der Staub kehrt zur Erde, wie es einst war; der Geist aber kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat», nur in seiner ersten Hälfte echt sein[2], der krasse Materialismus des Predigers erfuhr eine Korrektur von späterer Hand. Bekanntlich hat denn auch die Sekte der

[1] S. u. S. 346 ff. Die Stellen, die von der Auferstehung handeln, sind von Bousset, Religion, S. 311, mit Recht als Einschub angesehen worden. — [2] Budde bei Kautzsch, 3. Aufl.

Sadduzäer, im starken Gegensatz zu den Pharisäern, die sich seit den Tagen des Buches Daniel zu besonderen Anwälten des Auferstehungsglaubens machten, diesen geleugnet, vgl. Mk. 12, 18 u. Parall. Act. 4, 1f. 23, 8. Joseph. bell. Jud. II 163. 165. Antiq. XIII 173. Ob die Sadduzäer wie der «Prediger» lehrten oder am alten Volksglauben festhielten, ist schwer zu entscheiden. Nach Act. 23, 8 scheint das erstere wahrscheinlicher.

Wie gesagt, waren die Pharisäer die Anwälte des Auferstehungsglaubens seit dem ersten Auftreten der Makkabäer und verhalfen ihm auch schließlich zum Sieg im Volksglauben gegen alle Widerstände. Kam doch der Auferstehungsglaube der ganzen religiösen Erwartung der Zeit entgegen, er gehörte nun eben einmal zur Hoffnung auf das Reich Gottes. Aus pharisäischen Kreisen wurde als Motto über die apokalyptische Zeit gesetzt Dan. 12, 2f.: «Und viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden auferstehen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zum ewigen Abscheu. Die Weisen aber werden leuchten wie der Glanz des Firmaments und die, welche viele gerecht gemacht haben, wie die Sterne immer und ewiglich.» Deutlich wird bereits hier die allgemeine Auferstehung ausgesprochen. Die «vielen», die auferstehen, sind natürlich die ganze Menschheit, deren Schicksal sich nun teilt. Aber es ist nicht so, wie Bousset meint[1], als wenn die Auferstehung hier nur auf besonders Fromme und besonders würdige Glieder des Volkes Israel beschränkt erscheine. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung zeigt doch der Schluß von Vers 2. Gewiß, diejenigen, welche wir die Heiligen nennen würden im katholischen Sinn, werden bei der Auferstehung besonders gut abschneiden. So verheißt im Testament Benjamin (10, 6ff.) der Patriarch seinen Kindern: Dann werdet ihr sehen Henoch, Abraham, Isaak und Jakob auferstehen zur Rechten Gottes mit Jauchzen, dann werden auch wir auferstehen (τότε καὶ ἡμεῖς ἀναστησόμεθα), ein jeder zu unserem Stamm, anbetend den König des Himmels; und sie alle werden auferstehen, die einen zur Herrlichkeit, die anderen zur Schande (οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ εἰς ἀτι-

[1] Religion, S. 310. Auch Ed. Meyer, Ursprung II, S. 179, ignoriert völlig «zur Schmach, zum ewigen Abscheu».

μίαν). Aber auch hiernach ist die Auferstehung eine allgemeine (vgl. Test. Jud. 25, 1. 4. Seb. 10, 2).[1] Und der Glaube an die Auferstehung aller Toten findet sich in allen möglichen Schriften und zu den verschiedensten Zeiten, wenn auch die «Heiligen» immer dabei eine bevorzugte Stellung haben, ja vielfach zuerst auferstehen.

Der Glaube an die allgemeine Auferstehung dürfte viel mehr in der Literatur seinen Niederschlag gefunden haben, als man gemeiniglich annimmt. Er findet sich vor allem schon in jenen Stellen, die von den Toten, Gerechten wie Gottlosen, reden, die in den «Kammern» bzw. in der Unterwelt bis zum Jüngsten Gericht[2], aufgehoben werden, wie es deutlich IV. Esr. 7, 32 ausspricht.[3] Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub läßt los, die darinnen schlafen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind», vgl. auch Hen. 22, woran auch nichts ändert, wenn V. 8—13 Einschub sind. Wahrscheinlich dachte man sich auch die in den Kammern für den Gerichtstag eingeschlossenen gefallenen Engel und Geister hier mit den Gottlosen vereint des Auferstehungstages harrend. Eine eigenartige Auffassung bietet das eingeschobene Stück in IV. Esr. 7, 75—99, das die Redaktion durch die V. 100f. mit dem Vorhergehenden verbunden hat. Darnach ruhen nur die Frommen in ihren Kammern und genießen in ihnen schon jetzt eine siebenfache, einzeln aufgezählte Freude, während die Seelen der Gottlosen überhaupt nicht zur Ruhe kommen, sondern bis zum Jüngsten Tage, wo das Gericht stattfindet, in siebenfacher, gleichfalls beschriebener Pein qualvoll umherschweifen müssen.[4] Wahrscheinlich dachte sich der Verfasser dieses Stückes, daß die umherschweifenden Seelen der Gottlosen am Jüngsten Tage wieder mit ihren aufer-

---

[1] Irrtümlich findet Bousset, Religion, S. 312, im Test. Sim. 6 die Auferstehung der Gerechten vor. Es ist ein Lied, in dem ein Einzelner von seiner Auferstehung redet (V. 1. 6). Test. Lev. 18, Dan. 5 reden überhaupt nicht von der Auferstehung.

[2] Wo diese Einschränkung fehlt, braucht natürlich der Gedanke der Auferstehung nicht vorzuliegen.

[3] Mag IV. Esr. auch aus der Zeit bald nach 70 n. Chr. stammen, sein Stoff und einzelne Partien sind doch viel älter, s. u. in Kapitel 10.

[4] Die Redaktion hat die siebenfache Qual auf sieben Tage beschränkt, «darnach werden sie in ihren Kammern versammelt».

weckten Leibern vereinigt werden (vgl. II. Bar. 50), um nun erst durch das Gericht ihre endgültige Strafe zu erleiden. Sehnsüchtig harren dagegen «die Seelen der Gerechten in ihren Kammern» ihrer endlichen Erlösung und Wiedervereinigung mit den auferweckten Leibern mit der Frage: «Wie lange sollen wir noch hier bleiben? Wann erscheint endlich die Frucht auf der Tenne unseres Lohns?», um die sehr allgemeine Antwort zu erhalten: «Wann die Zahl euresgleichen voll ist» (IV. Esr. 4, 35f.). Da hat Apok. Joh. 7,4 doch bestimmter die Zahl gleich auf 144000 angegeben; nach dem ursprünglichen Text bezieht sich die Zahl auf die zum Evangelium bekehrten Juden, nach dem Überarbeiter (14, 1. 4) auf die, welche im jungfräulichen Stand geblieben sind. Aber wir verstehen von der bangen Frage des jüdischen Frommen aus die Angst eines Paulus vor dem Todeszustand, «nackt erfunden zu werden» (2. Kor. 5, 3). Erst am Gerichtstage werden die «Kammern» versiegelt, «damit sie von jetzt an keine Toten mehr aufnehmen, und die Vorratskammern der Seelen mögen die zurückkehren lassen, die in ihnen eingeschlossen sind» (IV. Esr. 7, 23). «In jenen Tagen wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben, und auch die Unterwelt wird hergeben, was sie empfangen hat, und der Hadès wird, was er schuldet, herausgeben», so lesen wir schon in den vorchristlichen Bilderreden des Henochbuches (51,1.[1] 51.1), und ähnlich in der judenchristlichen syrischen Baruchapokalypse (50,2ff.). Man kann also nicht sagen, daß der Glaube an eine allgemeine Auferstehung in diesem oder jenem apokalyptischen Zeitabschnitt zurückgetreten oder der beherrschende gewesen sei. Ja, selbst das wäre zuviel gesagt, daß dieser Glaube dauernd auf Palästina beschränkt geblieben sei. Das wohl aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels stammende vierte Buch der Sibylle schildert deutlich die allgemeine Auferstehung: «...Gott selbst wird wiederum die Gebeine und den Staub der Männer gestalten und die Sterblichen wieder aufrichten, wie sie zuvor waren» (181).

---

[1] Daß hier die allgemeine Auferstehung gelehrt wird, wird auch nicht durch V. 2 unmöglich gemacht, der den Heiligen eine bevorzugte Stellung bei der Auferstehung einräumt, s. o. S. 307.

Wie schon bemerkt, fand wohl zuerst der Glaube an die allgemeine Auferstehung im Judentum eine Heimstätte schon deshalb, weil er allein parsischer Glaube war. Jünger war der Glaube, der nur auf eine Auferstehung der Gerechten hoffte und nach Josephus (Antiq. XVIII, 14, vgl. Bell. Jud. II, 163) spezifische Lehre der Pharisäer war. An Josephus Angaben zu zweifeln liegt kein Grund vor, da er selbst dieser theologischen Schule angehörte und diese Lehre auch ihrer ganzen Auffassung der Gerechtigkeit entsprach, deren Virtuosen die Pharisäer nun doch einmal sein wollten. Jedenfalls zeigt die Angabe des Josephus, daß zu seiner Zeit doch wohl recht viele Juden auch anderer Meinung von der Auferstehung waren. Daß die Pharisäer nicht immer Gegner der allgemeinen Auferstehung gewesen waren, erweist auch das in ihren Kreisen entstandene Buch Daniel. Aber schließlich waren sie ja um 165 a. Chr. noch die Chasidim. Aber sehr bald, als sie zur theologischen Schule wurden, werden sie die allgemeine Auferstehung verworfen haben und die vielleicht doch wohl schon vereinzelt im religiösen Volksglauben vorhanden gewesene Hoffnung der Auferstehung der Gerechten gelehrt haben. Schließlich hatte ja auch die Lehre von der allgemeinen Auferstehung einen ähnlichen Gedanken in der Bevorzugung der Gerechten und Heiligen. Aber wir verstehen auch, wie ein Satz: «Der Gerechte wird vom Schlaf auferstehen» (Hen. 91, 10. 92, 4[1]), zünden mußte und zünden sollte im Kampf für das Gesetz. Umsonst trösten sich die Märtyrer nicht der nur ihnen vorbehaltenen Auferstehung (II. Makk. 7, 9. 11. 14. 36), auch die im Kampf für Gottes Sache Fallenden wissen, daß ihren Leibern der Lohn der Auferweckung wartet (ebds. 12, 43 ff. 14, 46). In dieselbe Kategorie gehören alle «in Traurigkeit Gestorbenen», sie stehen auf einer Stufe mit den, «um des Herrn willen Gestorbenen» (Test. Jud. 25, 4). Allgemeiner ist es schon, wenn II. Bar. 30, 1 diejenigen, die in der Hoffnung auf den Messias gestorben sind, auferstehen läßt[2], und II. Bar. 85, 15 von Gott die-

[2] Beides sind jüngere, dem Zusammenhang fremde Stellen, s. Bousset, Religion, S. 365, ebendas. zu Hen. 100, 5.

[1] Sonst lehrt freilich II. Bar. die allgemeine Auferstehung, aber die Apokalypsen sind ja nie einheitlich.

jenigen lebendig gemacht werden, die er zu entsündigen vermag, d. h. die Frommen, oder nach Ps. Sal. 3, 12, die, welche den Herrn fürchten, zum ewigen Leben auferstehen werden.

Welcher der beiden Anschauungen von der Auferstehung die Jesus war, ist schwer zu sagen. Nach Lk. 14, 14. 20, 35f. würde er wie die Pharisäer gelehrt haben; aber Lukas geht an beiden Stellen allein, und aus Mk. 12, 26 ist nichts zu entnehmen. Nach seiner gegensätzlichen Stellung zum Pharisäismus und seinem stark parsisch orientierten eschatologischen Glauben[1] könnte man vielleicht annehmen, daß er an eine Auferstehung aller Toten glaubte. Auch Mtth. 25, 31ff. wird bei Jesus den Glauben an die allgemeine Auferstehung annehmen lassen. Anders könnte die Sache bei Paulus, dem Pharisäerschüler, liegen. Freilich aus 1. Kor. 15, 14ff. könnte man den Glauben Pauli an die Auferstehung aller folgern. Aber die enge Beziehung, in der Paulus die Auferstehung der Gläubigen zu der Auferstehung Christi immer wieder bringt, läßt doch vermuten, daß er nur eine Auferstehung der Gläubigen erwartet. So hat er es schon 1. Thess. 4, 14ff. ausgesprochen: «εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ (V. 14) und noch klarer V. 16 καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον. Und in demselben Sinn sind auch 1. Kor. 6, 14f. Kol, 1, 18 zu verstehen, vgl. auch 2. Kor. 5, 5. Kol. 2, 12. 3, 1. Dann redet er auch 1. Kor. 15, 42 beim Wie der Auferstehung nur von denen, die εἰς δόξαν auferstehen, und nicht von denen, die zur ἀτιμία auferweckt werden.

Auf eine merkwürdige Verbindung beider Gedankenreihen, der allgemeinen Auferstehung und der der Gerechten, in Apok. Joh. 20, 4ff. 11ff. hat Bousset hingewiesen[2]: die besonders Gerechten werden am Anfang des Zwischenreiches erweckt, die übrigen Toten erst beim großen Ende.

Aus dem Glauben an die Auferstehung der Toten oder vielmehr der ἀνάστασις τῆς σαρκός ist der Ausdruck

---

[1] S. u. in Kapitel 10.
[2] Religion, S. 313.

des Schlafens der Toten entstanden. In diesem ursprünglichen Zusammenhang steht das «Schlafen» noch Dan. 12, 13. II. Makk. 12, 45. Hen. 49, 3. 91, 10. 92, 3. 100, 5. II. Bar. 30, 1. 1. Thess. 4, 13ff. 1. Kor. 15, 18, 51. Auch die Tatsache, daß fast ausschließlich das «Schlafen» nur von den verstorbenen Frommen gesagt wird, auch an Stellen, die nicht von der Auferstehung reden (II. Bar. 11, 4. 85, 3. 1. Kor. 15, 6), oder in Büchern, die sie nicht kennen (Jub. 23, 1), zeigt die Herkunft dieser Redensart.[1] Nur Dan. 12, 2. IV. Esr. 7, 32 schlafen alle Toten, und II. Bar. 36, 11 schlafen sogar die Gottlosen in Trübsal und ruhen aus in Qual.

Erst die Auferstehung, und zwar die allgemeine Auferstehung, ermöglicht das Weltgericht, das nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten trifft. Und zwar ist es das Weltgericht, das wirklich als solches vorgestellt wird, indem Gott der Richter sich auf seinen Thron niederläßt und vor ihn alle Menschen gebracht werden, eine Vorstellung, die sich in kürzester Form etwa Mtth. 25, 31ff. findet, nur daß hier der König nicht Gott, sondern der «Menschensohn» ist.[2] Aber auch die Gedankenreihe, die nur die Auferstehung der Gerechten kannte, hat den Glauben an das allgemeine Weltgericht übernommen. Wir müssen uns dann eben vorstellen, daß die Gottlosen «nackt», d. h. in ihren unkörperlich gedachten Seelen wie die gefallenen Geister und Engel vor dem Richterstuhl des Höchsten erscheinen. Das Erscheinen in der auferstandenen Leiblichkeit des Fleisches ist dann eben ein den Frommen gewährtes Vorrecht. Die parsische Gerichtsvorstellung, die, wie wir früher sahen, schon im persischen Zeitalter ein das religiöse Leben des Judentums bestimmender Faktor war, hat es nun ganz erfüllt. Das Gericht, das nun ganz nach sittlichen Maßstäben ergeht, hat nur über Böse und Schlechte zu urteilen, ganz einerlei, ob sie der Geisterwelt, Israel oder den Heiden angehören. Das nationale Moment, der Gegensatz zwischen Juden und Heiden, tritt demgemäß zurück, wenn es auch nicht verschwindet und sogar sich immer wieder bemerk-

---

[1] S. auch o. S. 151.
[2] S. u. in Kapitel 10.

bar macht (Sir. 33, 1ff. Hen. 90, 18ff. 91, 9. III. Sib. 303ff. IV. Esr. II. Bar.). Aber wenn auch diese nationale Auffassung, die im Juden den Gerechten sieht, der eo ipso im Gericht bestehen muß, weil er eben den Vorzug hat, Abrahams Sohn zu sein, und im Heiden den Gottlosen erblickt, für den im Grunde allein das Gericht besteht (Lk. 3, 7—9)[1], wenn diese Auffassung nicht geschwunden ist und wohl in Zeiten des nationalen Gegensatzes wieder besonders stark auftritt, so ist sie doch nicht die den Gerichtsgedanken beherrschende. Es ist nicht so, daß die jüdische Hoffnung in erster Linie national gebunden war und der Gerichtsgedanke in innigster Verbindung mit niederen chauvinistischen Motiven und so in verzerrter Gestalt erschien, wie Bousset meint.[2] In diesem Fall hätte nicht der Auferstehungsgedanke eine solche Bedeutung in unserer Periode genommen, er wäre Nebensache geblieben wie im persischen Zeitalter und nicht Hauptsache geworden. In der Hauptsache sind die Heiden nicht als Heiden, sondern als Gottlose Objekt des Gerichts.

Wie sehr der Gerichtsgedanke unter dem Einfluß des Parsismus individualisiert und ethisiert ist, zeigt schon die Rolle, welche «das Buch» jetzt spielt, in dem die Taten der Menschen eingeschrieben sind.[3] Wir sahen[4], daß dieser aus der parsischen Religion stammende Gedanke auch in der vorapokalyptischen Zeit sich schon vereinzelt fand, aber nun scheint er allgemein geworden zu sein. Entweder kommt er in der rein parsischen Vorstellung des Kontobuches vor oder in der babylonischen, aber selteneren Vorstellung von den Schicksalstafeln. Daß nur, soweit ich sehe, der Midrasch der Jubiläen die babylonische Vorstellung der Tafeln enthält, ist charakteristisch. So steht der «gläubig erfundene» Abraham als «Freund Gottes» auf den «himmlischen Tafeln» (19, 9), wie denn auf diesen überhaupt jeder Gerechte steht, der den Bund hält und als Freund Gottes gilt, während die, welche den Bund

---

[1] Luk. bietet entschieden hier den ursprünglicheren Text als Mtth. 3, 7ff., der die Täuferpredigt nur an die Pharisäer gerichtet sein läßt.

[2] Bousset, Religion, S. 240.

[3] Bousset, Religion, S. 295ff.

[4] S. o. S. 226.

überschreiten und den Weg der Unreinheit wandeln, auf ihnen als Feinde Gottes gebucht werden (30, 20ff.), wie Lot und sein Same (16,9). Das Gericht ist über sie alle angeordnet und auf die himmlischen Tafeln geschrieben (5,13). Aber wie gesagt, die Vorstellung von den Tafeln ist doch nur vereinzelt, das Buch überwiegt doch, der babylonische Einfluß tritt hinter dem parsischen stark zurück.[1] Auch in den Jubiläen findet sich das Gerichtsbuch neben den Schicksalstafeln, denn nach jenem wurden doch diese verstanden. So lesen wir 30, 22: «Wenn sie ihn (den Bund) aber überschreiten und auf lauter Wegen der Unreinheit wandeln, werden sie auf den himmlischen Tafeln als Feinde aufgeschrieben und aus dem Buch des Lebens getilgt (vgl. auch Hen. 103, 2) und in dem Buch derer, die umkommen werden, geschrieben werden.» Dagegen können wir im folgenden V. 23 nicht entscheiden, welche ursprüngliche Vorstellung zugrunde liegt, wenn für die Söhne Israels, die die Sichemiten töten, eine Schrift in den Himmel kam und es ihnen zur Gerechtigkeit aufgeschrieben wurde. Die rein parsische Vorstellung von den Gerichtsbüchern findet sich in den Jubiläen neben 39, 6 vor allem 36, 10, wo vom «Buch der Ermahnung» in Anlehnung an das «Merkbuch» von Mal. 3,16[2] die Rede ist. Dieses Buch ist nach unserer Stelle identisch mit dem «Buch des Lebens» und entgegengesetzt dem Buch, in dem «der zum Untergang bestimmte» notiert ist. So ist das himmlische Buch mit seinem Soll und Haben ein Buch der Lebendigen (Hen. 47,3) oder der Heiligen (ebds. 103,2. 108,3), in dem die Namen der Frommen eingeschrieben sind (Hen. 104, 1. Lk. 10, 20. Hebr. 12, 23), ein Buch des Lebens (Apok. Joh. 3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 12. 15. 21, 27. Phil. 4, 3) oder ein Buch der Ungerechtigkeit (Hen. 81, 4), es sind «die Schriften ... worin die Sünden aller derer, die gesündigt haben, aufgeschrieben sind und auch die Vorratskammern, wo die Gerechtigkeit aller derer, die in der Schöpfung recht gehandelt haben, aufgespeichert ist» (II. Bar. 24, 1). In den himmlischen Büchern sind die Taten aller aufgeschrieben (Hen. 89, 62ff. 90, 14. 17. 97, 6.

[1] Diese babylonische Vorstellung, ohne Beziehung auf das Endgericht, findet sich noch Hen. 81, 1f. 103, 2. IV. Esr. 6, 20. II. Hen. 40, 13.

[2] S. o. S. 225f.

98, 7f. 104, 1. 7. 2. II. Hen. 50, 1. 52, 15). Von der ursprünglichen Vorstellung, wonach Gott selbst die Bücher führt, scheint man im apokalyptischen Zeitalter abgegangen zu sein. Nach Hen. 104, 7 (vgl. 98, 7. II. Hen. 19, 5) schreiben die Engel täglich bis zum Jüngsten Gericht die Sünden auf. Hen. 89, 61ff. 90, 14 ist es ein einzelner Engel, nach 90, 22 einer von den «sieben Weißen», d. h. den Erzengeln, also wohl Michael, der im lateinischen Text Asc. Isaiae 9, 21ff. ausdrücklich als solcher genannt wird. Jubil. 4, 23. II. Hen. 53, 2. 64, 5 ist es Henoch. Die Vorstellung, die einen Heiligen oder einen Engel zum Schreiber macht, stammt aus Babel, wo Nebo der Schreibergott ist. Dafür, daß an dem geschriebenen Buch nichts geändert wird, sorgt seine Versiegelung (Hen. 89, 71. 90, 20). Erst am Gerichtstag werden die Bücher entsiegelt und wieder geöffnet und vor Gott vorgelesen (Dan. 7, 10. 12, 1. Hen. 47, 3. 90, 20. 97, 6. II. Hen. 52, 15. Apok. Joh. 20, 12. 15). Da findet die Abrechnung und Zählung der Taten statt (Sap. 4, 20. Hen. 63, 9).

Mit dieser parsischen Vorstellung von der Buchung verband sich gelegentlich die ägyptische Vorstellung vom Abwiegen der Taten (Hen. 41, 1. 61, 8. 89, 62. II. Bar. 41, 6. II. Hen. 44, 5. 49, 2. 52, 15), aber sie hat sich doch nicht durchgesetzt.

Beide Vorstellungen zeigen aber, wie der gesetzliche Standpunkt der beherrschende im religiösen Leben des Judentums geworden ist. Gericht und Gesetz gehören auch jetzt noch eng zusammen, wie in der persischen Periode des Judentums Gesetz und Reich-Gottes-Hoffnung[1], vgl. II. Bar. 15, 5. 19, 3. 32, 1. 41, 3. 44, 7. 57, 2. Wie im Parsismus[2] wird das Gericht ganz unter den Gesichtspunkt des Lohnes gestellt. Vor allem gilt dies immer wieder für die Frommen, die das Gesetz gehalten haben und gute Werke aufweisen können. Ihnen ist der Lohn im Himmel für den Jüngsten Tag aufbewahrt (Hen. 103, 3. 105, 1. 108, 7. 10. IV. Esr. 4, 35f. 83. 98. 8, 33. 39. II. Bar. 14, 12. 52, 7. 54, 16. 59, 2. Mtth. 5, 12. 6, 1f. 5. 6. 10, 42).

Der Tag, an dem die Bücher geöffnet und die Taten abgewogen werden, an dem die Belohnung ausgeteilt wird,

---

[1] S. o. S. 197ff.
[2] S. o. S. 88f. 96f.

hat die mannigfachsten Namen. Selten findet sich nur noch die alte Bezeichnung vom «Tag des Herrn» (II. Bar. 55, 6. 1. Thess. 5, 2. 2. Thess. 2, 2. 2. Petr. 3, 10. Apok. 1, 10). Für Paulus ist er identisch mit dem Tag Jesu Christi (1. Kor. 1, 8. 5, 5. 2. Kor. 1, 14. Phil. 1, 6. 10. 2, 16). Im Evangelium des Lukas ist er der Tag des «Menschensohnes» (17, 22ff.). Auch die Bezeichnung als «Tag» schlechthin findet sich, so in dem alttestamentlichen Ausdruck[1] ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (Mtth. 7, 22. Lk. 10, 12. 17, 31, vgl. 2. Thess. 1, 10. 1. Kor. 3, 13. 2. Tim. 1, 18. 4, 8, vgl. Lk. 21, 34. 2. Tim. 1, 12). Er ist «der Tag des Gerichts» (Hen. 22, 4. 100, 4. Jub. 4, 19. 24. 9, 15. 10, 17. 22. 16, 9. 22, 21. 24, 33. IV. Esr. 7, 102. 113. 12, 34. II. Bar. 59, 8. Apok. Mos. 17. Test. Lev. 1, 1. 3, 3. Mtth. 10, 15. 11, 22. 24. 12, 36. 2. Petr. 2, 9. 3, 7. 1. Joh. 4, 17), und zwar «der Tag des großen Gerichts» (Hen. 10, 6. 19, 1. 22, 11. 99, 15. 104, 5. Jub. 5, 10. 23, 11), «der Tag des großen Endgerichts» (Hen. 16, 1). Er ist «ein Tag des Zornes» (Röm. 2, 5), ein «Tag des Zornes des Gerichtes» (Jub. 24, 30), ein «Tag des Zornes und Grimmes unter allen Völkern» (Jub. 24, 28), ein «Tag der Verwirrung, des Fluches, des Grimmes und des Zornes» (Jub. 36, 10). Er ist ein «Tag des Verderbens» (Hen. 98, 10), «ein Tag des Leidens und der Trübsal» (Hen. 45, 2. 55, 3; vgl. 98, 10), «ein Tag der Bußen» (Ass. Mos. 1, 18). Er ist «der Tag der Entscheidung» (IV. Esr. 7, 104), «der große und furchtbare Tag der Veranstaltung» (Apok. Mos. 37), «der Tag, da Gott zur Verantwortung zieht» (Vita Adae 39).

Und die Handlung, die Gott an diesem Tag vornimmt, heißt entweder schlechthin «das Gericht» (Hen. 14, 4. II. Hen. 46, 3. Jub. 23, 31. IV. Esr. 7, 115. 8, 38. Mtth. 12, 41f.) oder «Gottes Gericht» (IV. Esr. 5, 40) oder «das Gericht des großen Gottes» (III. Sib. 91). Sie ist «das große Gericht» (Hen. 25, 4. 100, 4. 103, 8), «das gewaltige Gericht» (II. Bar. 20, 4), «das große unermeßbare Gericht» (II. Hen. 7, 1), «das ewige Gericht» (Mk. 3, 29), «das große, ewige Gericht» (Hen. 91, 15), «das gerechte Gericht» (Hen. 27, 3), «das gerechte Gericht Gottes» (2. Thess. 1, 5), «das Gericht der Gerechtigkeit» (Hen. 91,

---

[1] S. o. S. 220f.

14) und «das Strafgericht» (Hen. 13, 8. 55, 3). Es ist «das künftige oder kommende Gericht» (Jub. 36, 11. II. Bar. 97, 2), «das ewige Endgericht» (Hen. 10, 12). Es ist ὀργή, sich auswirkender «Zorn Gottes» (Röm. 1, 18. 2, 8. 3, 5. 4, 15. 5, 9), es ist ἡ μέλλουσα ὀργή (Mtth. 3, 7), ὀργή ἐρχομένη (1. Thess. 1, 10).

Die parsische Vorstellung wirkt noch nach in der Vorstellung, daß dieses Gericht Gottes mit Feuer kommt (Sir. 33, 11. Dan. 7, 10. Jub. 9, 15. II. Bar. 48, 39. 43. Sib. Proem. 81. III 54. 60. 287. 294. 1. Kor. 3, 13. 2. Thess. 1, 8). Es hängt diese Vorstellung mit der anderen vom Weltende durch Feuer zusammen, von der wir später noch reden werden, aber zur eigentlichen Gerichtsvorstellung gehört sie nicht. Das Weltgericht hat unter dem Einfluß der parsischen Eschatologie seine naturhafte Gebundenheit fast ebenso abgestreift wie seine nationale, mag letztere auch immerhin noch vorkommen. Die Gerichtsvorstellung ist in der Hauptsache transzendent geworden. Wenn jetzt das Gericht vom Himmel kommt (Hen. 1, 3 f. 91, 7 f. Asc. Mos. 10, 31), so ist das ganz anders zu verstehen als ähnliche Gedanken in der jüdischen Literatur der vorapokalyptischen Zeit. Das Gericht ist ein wirkliches Gericht, ein rein forensischer Akt. So ist es zum erstenmale Dan. 7, 9—12 geschildert: «Ich schaute, bis daß Throne hingestellt wurden, und ein Alter an Tagen sich setzte, sein Gewand war glänzend wie Schnee und sein Haupthaar rein wie Wolle; sein Thron bestand aus Feuerflammen und hatte Räder von flammendem Feuer. Ein Strom von Feuer ergoß sich weit und breit von ihm aus, tausendmal Tausende dienten ihm, und zehntausendmal Zehntausend standen vor ihm. Das Gericht setzte sich, und die Bücher wurden geöffnet.» Geradezu klassisch ist diese Gerichtsszene nur noch Mtth. 25, 31 ff. geschildert, der «Menschensohn» ist nur hier an die Stelle Gottes getreten.[1] Im übrigen sind ihr jeweils einzelne Züge entnommen, wie das Kommen mit den Engeln (Hen. 1, 9. 20, 20 ff. Mtth. 24, 31. Mk. 13, 27. 1. Thess. 3, 13), das sich Niederlassen Gottes auf den Thron (Hen. 90, 20. IV. Esr. 7, 33. Röm. 14, 10. 2. Kor. 5, 10. Apok. Joh. 20, 11) und die schon erwähnte Öffnung der Bücher. Aber wo die Szene auch

[1] S. u. in Kapitel 10.

nicht ausführlich geschildert oder nur angedeutet wird, müssen wir uns das Gericht nach Art von Dan. 7, 9ff. Mtth. 25, 31ff. vorstellen. Die einzelnen werden zitiert, gerichtet, d. h. belohnt oder gestraft (II. Bar. 54, 21.), man siegt oder unterliegt (IV. Esr. 7, 115. 128), wie es Mtth. 25, 31ff. beschrieben wird. Aber nicht nur die Menschen werden vor den Richterstuhl Gottes gestellt (Hen. 91, 12. 94, 6. 95, 3. 96, 1 usw.), sondern auch die einst gefallenen und für das Gericht eingeschlossenen Engel und bösen Geister.[1] Da der Kampf mit dem Satan und sein endgültiger Sturz dem Weltgericht vorhergeht, wäre das Naturgemäße, daß das Gericht an den bösen Geistern sein Introitus wäre, um so mehr, als auch wohl ursprünglich der Satan vor Gottes Gericht gestellt wurde. So beginnt Hen. 90, 24 das Gericht bei den Sternen, den ἀστέρες πλανῆται von Jud. 13, während Hen. 91, 15 das Gericht der Engel den Beschluß macht, es findet im siebenten Teil der zehnten Woche statt. Aber schließlich so oder so, auch die bösen Geister müssen vor dem Gericht des Höchsten erscheinen. Gott erweist sich als «großer und starker Richter in Gerechtigkeit» (Ps. Sal. 4, 24. 9, 2), «der die ganze Erde in Gerechtigkeit richtet» (ebds. 8, 24).

Hen. 91, 15 führt insofern über die allgemeine Vorstellung vom Gerichtstag hinaus, als das Gericht eine Jahrwoche (= 700 Jahre[2]) dauert, ebenso in IV. Esr. 7, 43[3]. Weniger die ungezählte Masse der Toten und Lebendigen hat die zeitliche Ausdehnung des Gerichtes veranlaßt als vor allem die Einordnung in die eschatologische Chronologie. Aber diese Vorstellung ist doch nur vereinzelt.

Entsprechend dem Glauben an den Gerichtstag, der für die religiöse Laienhoffnung nicht chronologisch fixiert und zu errechnen war, mußte das Gericht bald und plötzlich kommen (Hen. 94, 7. 96, 1. 97, 5. 98, 15. IV. Esr. 8, 61.

---

[1] S. o. S. 281.

[2] S. o. S. 278.

[3] Wieviel Jahre IV. Esr. 7, 43 die Woche enthielt, ist nicht sicher; vielleicht 500 Jahre, wenn unsere Stelle den gleichen Verf. wie IV. Esr. 14, 11 (s. o. S. 277) hat, was aber zweifelhaft ist. Da aber wohl 7, 43 zu 7, 28 gehört (s. o. S. 302), muß auch die Gerichtswoche so lange gedauert haben, wie vorher der Messias lebte.

II. Bar. 82, 2. Mtth. 24, 36ff. 25, 13ff. 1. Thess. 5, 2. 4. 2. Petr. 3, 10). Es mußte «zu seiner Zeit» schon kommen (II. Bar. 5, 2). Und in den Nöten der Zeiten haben die Juden es oft herbeigewünscht (IV. Esr. 5, 43, vgl. die Psalmen Salomos), hörten die Christen ihren Gerichtsherrn sagen: «Ja, ich komme bald», und antworteten ihm: «Ja, komm, Herr Jesus!» (Apok. Joh. 22, 20). Das Maranatha des Apostels Paulus in 1. Kor. 16, 22 geht im Grunde auf die jüdische Sehnsucht nach dem Gerichtstag zurück, mag es nun zu übersetzen sein «unser Herr kommt» oder «unser Herr, komm!».

An Stelle Gottes war für die Christen Jesus als Richter der Lebendigen und Toten getreten (1. Kor. 4, 5 [κύριος], 5, 5. 2. Kor. 5, 10. 2. Tim. 4, 1) und die oben S. 316 erwähnten Ausdrücke vom Tag Christi. Wenn für den christlichen Glauben Jesus der Richter ist, so kommt das nicht daher, daß Jesus ihm der Christus war, denn der Messias richtet gar nicht nach dem jüdischen Glauben des apokalyptischen Zeitalters. Die Brücke schlug die Vorstellung vom Menschensohn.[1] Wenn daneben Gott als Richter auftritt (1. Kor. 4, 5. Röm. 14, 12[2]), so ist das vom christlichen Standpunkt kein gradueller Unterschied.

Die Christen erwarteten, daß sie unmittelbar beim Gericht assistieren würden, und zwar würden sie die gefallenen Engel richten. So schreibt Paulus 1. Kor. 6, 2f.: οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; ... οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν; die Vorstellung, die sich auch Apok. Joh. 20, 4 findet, scheint auch im Judentum vorhanden gewesen zu sein, wenn sie sich auch nur durch Sap. 3, 8 und allenfalls Dan. 7, 22 belegen läßt. Ursprünglich dürfte die Assistenz nur auf die Engel, bzw. Erzengel beschränkt gewesen sein, da sie ja doch über die Taten der Menschen Protokoll geführt haben, wie wir sahen, oder auf «die Männer, die einst emporgerafft sind, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt» (IV. Esr. 6, 26), d. h. auf Henoch, Elias und andere. Darauf führt auch, daß Jesus Mtth. 19, 28 (Lk. 22, 30) nur seinen Aposteln verheißt, daß sie auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden. Die Apostel

[1] S. u. in Kapitel 10.

[2] Wenn an letzterer Stelle τῷ θεῷ echt ist.

werden an Stelle der Erzengel getreten sein. Übrigens kann wohl aus der allgemeineren Vorstellung, daß alle Heiligen am Gericht assistieren, geschlossen werden, daß zuerst die Frommen den göttlichen Spruch empfangen werden; dazu stimmt Mtth. 25, 31ff. Daß die Heiligen auch aktiv beim Gericht beteiligt sind, mag eine Umbildung der jüdischen Vorstellung sein, daß Israel über die Heiden in der Endzeit herrschen wird; beide Vorstellungen finden sich Sap. 3, 8 nebeneinander.

Noch wäre die Frage zu erörtern, wo das Gericht stattfindet. Die spezifisch jüdische Vorstellung[1] kann für den Gedankenkreis, der uns seither beschäftigte, nicht in Betracht kommen. Einen Anhaltspunkt für die Beantwortung der Frage scheint mir allein 1. Thess. 4, 17 zu geben: Paulus erwartete, daß bei der Parusie Christi die Lebenden samt den in Christo Verstorbenen auf Wolken in die Luft entrückt werden, dem Herrn entgegen. Also fand wohl das Gericht in der Luft statt. Das ist um so wahrscheinlicher, als die Erde für den Gerichtstag sich gerade nicht als Platz eignet, da sie die gewaltigste Revolution erlebt. Schon weil die Toten aus ihren Gräbern auferstehen, kann es ohne eine solche nicht abgehen: Nur bei Erdbeben können Tote auferstehen (Mtth. 27, 51f. 28, 2). Die naturhaften Ereignisse, die dem letzten Gericht vorhergehen, erleben ihre größte Steigerung mit dem Eintritt desselben (Mk. 13, 21—26) und führen schließlich zum Weltuntergang. Mit dem Abschluß dieses Äons findet auch diese Erde und dieser Himmel ein Ende, und zwar durch Feuer. Diese aus dem Parsismus stammende und schon während der persischen Periode in der jüdischen Eschatologie vorhandene Vorstellung des Weltendes durch Feuer ist auch weiterhin die herrschende geblieben.[2] Schon der Feuerstrom, der nach Dan. 7, 10 beim Gericht vor Gottes Thron sich ergießt, hat doch wohl den Zweck, die Welt zu vernichten. Es ist daher durchaus nicht zu kühn, daß wir diese Art des Weltunterganges selbst da annehmen dürfen, wo sie nicht als solche ausdrücklich bezeugt ist,

---

[1] S. o. S. 225ff.

[2] S. o. S. 224. Bousset, Religion, S. 323, hat hierin sich geirrt, wenn er den Weltbrand erst spät im Glauben des apokalyptischen Judentums aufkommen läßt.

so wenn im Gesicht Henoch sah, «wie der Himmel zusammenbrach, schwand und zur Erde niederfiel . . ., wie die Erde in einem großen Abgrund verschlungen wurde, Berge auf Berge niederragten, Hügel auf Hügel sich niedersenkten, hohe Bäume von ihren Wurzeln sich losrissen, hinwirbelten und in die Tiefe versanken», und wenn der Patriarch darob schrie: «Untergangen ist die Erde!» (Hen. 83, 3ff.)! Derselbe Henoch scheint diese Revolution als durch Feuer sich vollziehend mit den Worten zu erklären: «Die hohen Berge werden erschüttert werden, fallen und zergehen, die ragenden Hügel senken sich und schmelzen in der Flamme wie Wachs. Die Erde wird gänzlich zerschellen und alles auf ihr Befindliche umkommen, und ein Gericht wird über sie stattfinden» (Hen. 1, 6f., vgl. 102, 1f.). Oder wie wollte man Ass. Mos. 10, 4—6 anders erklären als ein Weltende durch Feuer:

Da wird die Erde erbeben, bis zu ihren Enden erschüttert werden,
Und hohe Berge werden erniedrigt und erschüttert werden,
Und Täler werden einsinken.
Die Sonne wird kein Licht mehr geben und sich in Finsternis verwandeln;
Die Hörner des Mondes werden zerbrochen, und er verwandelt sich ganz in Blut,
Und der Kreis der Sterne wird in Verwirrung geraten,
Das Meer wird bis zum Abgrund zurückweichen,
Und die Wasserquellen werden ausbleiben,
Und die Flüsse erstarren» (vgl. Judith 16, 16); zumal

wenn wir diese Verse mit den weiter unten besprochenen ähnlich lautenden der Sibyllinen vergleichen. Aus dem Zeitalter, in dem die Assumptio Mosis erschien, vielleicht auch noch früher, stammt auch die jüdische Fälschung im Sophokles, die uns Justin de Monarchia 3 überliefert:

Ἔσται γάρ, ἔσται κεῖνος αἰώνων χρόνος,
ὅταν πυρὸς γέμοντα θησαυρὸν σχάσῃ
χρυσωπὸς αἰθήρ· ἡ δὲ βοσκηθεῖσα φλὸξ
ἅπαντα τ᾽ ἀπίγεια καὶ μετάρσια
φλέξει μανεῖσα usw.

Aus all diesen Versen dürfen wir wohl schließen, daß auch an den anderen Stellen, wo vom Weltuntergang die

Rede ist (Jub. 23, 18. Test. Lev. 4,1. IV. Esr. 6, 25), dieser durch Feuer vollzogen wird.

Auch die Sibyllinen[1] betonen immer wieder den Weltuntergang durch Feuer: Καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν (Justin, Apol. I 20). So lesen wir: «Feuer wird über die Welt kommen ... verbrennen wird es die ganze Erde und das ganze Geschlecht der Männer vernichten und alle Städte, die Flüsse zugleich und das Meer, ausbrennen wird es alles, daß es zu rußigem Staub wird» (IV 172ff., vgl. V. 447. III 72. 83ff.). Wie der Meteor *Gočihar*[2] wird nach V. 158 «vom Himmel herab ein großer Stern in die schreckliche Salzflut kommen und das tiefe Meer verbrennen»; es wird «ein großer himmlischer Brand auf Erden» sein (V. 211), «aus den Wolken ein Regen brennendes Feuer» (V. 274), «ein feuriger Gießbach strömt vom Himmel herab» (III 54). Aber auch die Sternenwelt geht in Feuer auf (V. 212. 512ff.). Gewaltig ist das apokalyptische Gemälde in Sib. II 196ff.

«Und dann wird ein gewaltiger Fluß von zündendem Feuer vom Himmel fließen und jeden Ort verzehren, die Erde und den großen Ozean und das süße Meer, Seen und Flüsse, Quellen und den unerbittlichen Hades und die himmlische Achse. Aber die himmlischen Sterne werden in eins zusammenbrechen und zu einer ganz wüsten Gestalt. Denn alle Sterne werden vom Himmel ins Meer fallen. Und alle Seelen der Menschen werden vor Schmerzen heulen, brennend im Fluß und Schwefel und Gewalt des Feuers auf den gefräßigen Erdboden, und Asche wird alles verhüllen. Und dann werden einsam sein alle Elemente der Welt, die Luft, die Erde, das Licht, der Himmel, Tage, Nächte. Nicht mehr werden fliegen in der Luft unermeßliche Vögel, nicht mehr werden scharenweise Tiere das Meer durchschwimmen, nicht mehr wird ein beladenes Schiff auf den Wellen fahren.»

Will man wirklich glauben, daß der Gedanke vom

---

[1] S. Bousset, Religion, S. 323. Einen Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Sibylle zu machen, hat hier keinen Wert.

[2] S. o. S. 144.

Weltuntergang durch Feuer in der Kirche[1] seine beherrschende Stellung erhalten hätte, wenn er nicht schon vor ihr im apokalyptischen Judentum und Urchristentum zu Hause gewesen wäre, und erst in christlicher Zeit angefangen habe, Verbreitung zu finden. Daß in der neutestamentlichen Literatur, abgesehen von 2. Petr. 3, 7[2], sich sonst kein Beleg findet, mag Zufall sein. Aber schließlich dürfte doch auch 1. Kor. 3, 13 nicht zu übersehen sein: ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται· ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει. Der Gerichtstag kommt also in Feuer. Gewiß, Paulus hat hier in erster Linie das wie in Zarathuštras Glauben prüfende Feuer des Weltgerichts im Auge, aber er dachte wohl auch sicher nach dem jüdischen Glauben seiner Zeit an das diesen Äon vernichtende Feuer. Gerade in den Sibyllinen finden sich die beiden Aufgaben, die das Feuer des Endgerichts hat, auch nebeneinander. Der «Gießbach mächtigen Feuers, unermüdlich verbrennend die Erde, ausbrennend das Meer», der «das Himmelsgewölbe und die Tage und die Schöpfung selbst in eins zusammenschmelzt», wird sie auch «reinlich auseinanderlesen» (III 84ff.). Und der «Regen brennenden Feuers», der vernichtend aus den Wolken kommt (V. 274, vgl. 216), hat nach dem vorangehenden Vers als Ziel die Verwandlung der Erde (vgl. Apok. Joh. 20, 9). Also das vernichtende und doch wieder läuternde und prüfende Feuer schafft am Gerichtstag die neue Erde und den neuen Himmel, wie 2. Petr. 3, 7 seine Ergänzung in V. 13 hat. Und damit wären wir wieder auf eine uns schon aus der parsischen Eschatologie bekannten[3] und schon in die jüdische Reich-Gottes-Hoffnung übernommene Erwartung gekommen. Mit dem «Glauben

---

[1] Vgl. die schönen Zusammenstellungen in Boussets Antichrist, S. 151 ff.

[2] Die Gegenüberstellung des Untergangs der Welt durch Wasser zur Zeit Noahs und der durch Feuer am Ende dieser Welt findet sich nicht nur 2. Petr. 3, 6 f., sondern auch Vita Adae 49 und bei Josephus Ant. I, 70 f. Auch der tanaitische Gesetzeslehrer Eleazar von Modin zur Zeit Hadrians kannte die Gegenüberstellung, s. Bacher a. a. O., S. 195 f.

[3] S. o. S. 143 ff. 237.

an das zukünftige Gericht», das diese Welt vernichtet, hängt die «Hoffnung, daß die Welt erneuert werden wird und die Verheißung des Lebens, das nachher kommt», eng zusammen; diese drei Stücke der eschatologischen Erwartung stammen nach II. Bar. 57, 2 schon aus den Tagen Abrahams. Seitdem erwartete man «einen neuen Himmel und eine neue Erde», eine neue Schöpfung Gottes. Das war die große Sehnsucht des Judentums in der apokalyptischen Zeit (Hen. 45, 4 f. 72, 1. 91, 16. Jub. 4, 26. 50, 5. IV. Esr. 7, 75. II. Bar. 32, 6. 44, 12), aber auch die Sehnsucht des Christentums (Mtth. 19, 28. Apok. Joh. 21, 1) und der Kirche, zumal wenn das Leben auf dieser Erde seine Reize verloren hatte.

Erst im Glauben an den neuen Himmel und die neue Erde gewinnt das Weltgericht seinen sinngemäßen Abschluß. Die Auferstehung der Toten, mit der das Ende dieser Erde einsetzt, ist undenkbar ohne die «ewig dauernde, neue Schöpfung» (Hen. 72, 1), ohne die παλινγενεσία (Mtth. 19, 28), sie gewährt ihnen allein «das Leben, das nachher kommt» (II. Bar. 57, 2), das Paradies.

Kaum eine andere Hoffnung der parsischen Eschatologie haben die Frommen des späteren Judentums und, ihnen folgend, die Christen mit solch glühenden Farben sich ausgemalt als eben das Paradies, «den Ort für die Auserwählten und Gerechten» (Hen. 70, 3. 61, 12), die Stätte, die Gott im Gericht den Gerechten zuweist, und die eben deshalb «der Garten der Gerechten» (Hen. 60, 23), «der Garten der Gerechtigkeit» (Hen. 32, 3. 77, 3), «das Paradies der Gerechtigkeit» ist, wo Gott wohnt (Vita Adae 25). Es ist «das Paradies der Seligkeit . . . hier Seligkeit und Erquickung» (IV. Esr. 7, 36. 38), es ist «der Ort der Erquickung» (ebds. 36), «in seliger Unsterblichkeit» (ebds. 96) und Ewigkeit (ebds. 119), in Frieden (75. 85), eine Stätte «voll Genesung und Frieden» (ebds. 121), ein «Land des Glaubens und ein Ort der Hoffnung» (II. Bar. 69, 10, vgl. IV. Esr. 7, 120. I. Petr. 1, 3 f). Es ist «das verborgene Land, das sich am Jüngsten Tage zeigt» (IV. Esr. 7, 26), denn es ist präexistent: «Ehe der Höchste die Welt schuf, Adam und all seine Nachkommen, hat er vorher das Gericht und, was zum Gericht gehört, bereitet» (IV. Esr. 7, 70, vgl. ebds. 36). Am Auferstehungstage werden den Seligen

«alle Wonnen des Paradieses» gegeben (Apok. Mos. 13), sie werden mit den Erzvätern zusammen sein (Hen. 29, 4), mit Abraham, Isaak und Jakob zusammensitzen, vgl. Mtth. 8, 11. Lk. 13, 24. 16, 23ff.

Die Vorstellungen vom Paradies sind nicht einheitlich; schon in der parsischen Literatur gingen, wie wir sahen[1], verschiedene Gedankenreihen nebeneinander her. Auf uralte religiöse Vorstellung, die auch im Parsismus noch leise anklingt und die Seelen über die Brücke in den Himmel einziehen ließ, mag der Glaube zurückgehen, der das Paradies im Himmel sucht. In «des Himmels Höhen jener Welt» sind «die weiten Räume des Paradieses . . ., zunächst des Thrones» (II. Bar. 51, 10ff.), und zwar nach gewöhnlicher Anschauung im dritten Himmel (II. Hen. 8. 9. Griech. Apok. Bar. 4.[2] Apok. Mos. Apok. 37. 2. Kor. 12, 2. 4). Diese Vorstellung von der Lage des Paradieses mag wohl auf jene Vorstellung zurückgehen, die nur drei Himmel kennt, also den dritten und letzten mit dem Paradies identifiziert. Aber die Vorstellung von drei Himmeln ist sicher zurückzuführen auf die drei Plätze «der guten Gedanken, Worte und Werke», mit denen nach parsischem Glauben die Seele des Frommen mit den drei ersten Schritten das Paradies betritt, während der vierte Schritt hin zu Mazda Ahura selbst führt.[3] Dieser letzte Ort gab dann wieder die Grundlage zur Vorstellung eines vierten Himmels ab wie bei der gnostischen Sekte der Valentinianer (Irenaeus adv. haeres. I 5, 2. Tertullian Contra Valer. 20) oder im Talmudtraktat Chagiga 12b. In der griechischen Baruchapokalypse (K. 11) wird der fünfte Himmel das Paradies sein, in Ascensio Isaiae 9, wenn in ihm Adam, Abel, Henoch und Christus sind (V. 4ff.), oder Test. Lev. 2f. der siebente Himmel. Als im Himmel gelegen ist das Paradies «ein Turm hoch über der Erde» (Hen. 87, 3, vgl. V. Sib. 424f.). Hier «am Ende des Himmels», wohin Henoch durch eine Wolke und einen Wirbelwind hingetragen wird, sind «die Wohnungen der Gerechten

---

[1] S. o. S. 86f. 91. 97. 99ff. 111ff. 116ff.

[2] Ich möchte Kap. 4 von «da sprach ich Baruch: und da nun der Weinstock» bis «und den Eingang ins Paradies» als christliche Interpolation ansehen.

[3] S. o. S. 97. 101. 113. 116.

und die Lagerstätten der Heiligen» (Hen. 39, 4f.). In die Gedankenreihe, die in der Feuerglut des Gerichts eine neue Erde entstehen ließ, gehört im gewissen Sinn das Paradies als Garten Gottes, wird doch die Erde durch die Neuschöpfung selbst ein Paradies. Die Anknüpfung bot vor allem die biblische Erzählung vom verloren gegangenen Garten Gottes, dessen Betreten der Cherub verhütete; aber auch wohl die alte Vorstellung der Gatha's von dem weidereichen *Chšathra*, das der Prophet für sich und die Gläubigen erhoffte.[1] So ist das Paradies, das die Seligen erwartet, gleich dem Garten Eden (Jub. 8, 19. II. Hen. 8), es ist der Garten der Gerechtigkeit im Osten (Hen. 32, 3ff.), der Garten des Lebens (Hen. 61, 12). Und das Proemium der Sibyllinen redet (86) von des Paradieses grünendem Garten. Zum Paradies als Garten Gottes, das am Jüngsten Tag wieder geöffnet wird (IV. Esr. 8, 52), gehört auch der Engel, der den Eingang zu ihm wieder freigibt. Nach K. 11 der griechischen Baruchapokalypse ist Michael «der Schlüsselbewahrer des Himmelreiches», der die Türe zu ihm öffnet. Er heißt daher in den Paralipomena Jerem. 9, 5 «der Erzengel der Gerechtigkeit», der die Gerechten in den Himmel führt, bzw. ihnen die Türe öffnet. Hen. 20, 7 hat Gabriel diese Aufgabe. Für die Christen ist Jesus Christus natürlich der, welcher den Eingang ins Paradies öffnet, so in der oben erwähnten Interpolation des vierten Kapitels der griechischen Baruchapokalypse und in der wohl von christlicher Hand eingeschobenen und den Zusammenhang störenden Strophe[2] in Test. Lev. 18, 10:

«Er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen
Und wegstellen das gegen Adam drohende Schwert,
Wird den Heiligen zu essen geben vom Holz des Lebens
Und der Geist der Heiligen wird auf ihnen sein.»

Das ist doch schon die Melodie, auf die Luther sein Weihnachtslied abgestimmt hat, und die wir als Ausklang der alten vorexilischen Paradiesesgeschichte vermißten.[3]

---

[1] S. o. S. 87.
[2] S. o. S. 325 und in Kapitel 9.
[3] S. o. S. 36.

Wenn Hen. 32, 6 ff. den Garten der Gerechtigkeit in den Osten verlegt, so knüpft das an Gen. 2, 8 an. Auf die Vorstellung von dem im Norden gelegenen Götterberg, auf dem das Paradies lag (Jes. 14, 13. Ps. 48, 3. Ezech. 28, 14 ff., vgl. V. 13), geht zurück, wenn das Paradies im Norden gedacht wird (Hen. 61, 1. 77, 3), und zwar auf einem hohen Berg, da Gott wohnt (Hen. 24, 3 ff. 25, 1 ff.). Altbabylonische Vorstellungen vom Götterberg im Norden haben sich mit den parsischen Vorstellungen gefunden, die auch uns nach dem Norden führten.[1]

Und mit dem Glauben an das einst verloren gegangene, aber am Jüngsten Tage wieder geschenkte Paradies halten nun auch all die alten mythologischen Vorstellungen, die sich mit dem Garten Gottes verbanden, ihren Einzug in die Eschatologie. In noch weit größerem Maß treffen wir sie jetzt an als in der jüdischen Heilshoffnung der persischen Zeit. Vor allem ist es der Baum des Lebens, der in der Paradieseshoffnung eine große Rolle spielt. Die alten Gedanken, die sich mit ihm verknüpften, werden beibehalten, abgesehen davon, daß er keine Götterspeise mehr bietet, aber er ist die Nahrung der Gerechten, und die volkstümliche Vorstellung hat in dieser Speise auch eine wirkliche Unsterblichkeitsnahrung erblickt: «Seine Frucht wird den Auserwählten zum Leben dienen» (Hen. 25, 5. Apok. Mos. 28, vgl. Test. Lev. 18, 11. IV. Esr. 8, 52). Auch der Christ hörte noch über ihn die Verheißung τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ (Apok. Joh. 2, 7, vgl. 22, 2. 14). Und in der Beschreibung dieses wunderbaren Baumes konnte man sich nicht genug tun. «Er verbreitet mehr Duft als alle Wohlgerüche; seine Blätter und Blüten und sein Holz welken nimmermehr; seine Früchte aber sind wie die Trauben der Palmen» (Hen. 24, 4 f. 25, 4). Er ist «unsagbar an Schönheit und Duft» (II. Hen. 8, 3). Aber er ist nicht der einzige Baum der Art, wenn er sie auch alle übertrifft. Im Paradies sind «viele und große Bäume ... wohlduftend, groß, sehr schön und herrlich» (Hen. 32, 3, vgl. II. Bar. 29, 7). Ihre Früchte bleiben ewig und «verleihen Sättigung und Heilung» (IV. Esr. 7, 123, vgl. Apok.

---

[1] S. o. S. 92.

Joh. 22, 2 nach Ezech. 47, 12, s. o. S. 237). Von dem Wohlgeruch ihrer Blätter können alle Menschen einschlafen (Apok. Mos. 38). «Nicht ist daselbst ein unfruchtbarer Baum und jeder Baum ist gesegnet» (II. Hen. 8, 7 Rez. B.). Besonders wurde neben dem Baum des Lebens ein Ölbaum erwähnt (II. Hen. 8, 5 Rez. B.). Das Öl, das aus ihm fließt, ist als Frühlingsbutter auch ursprünglich nach parsischem Glauben[1] Paradiesesspeise und heilt Krankheit. Adam wollte, daß Eva und Seth es für ihn aus dem Paradiese holten, aber «erst in den letzten Zeiten» wird es den Menschen gegeben (Apok. Mos. 9. 13). Nur Henoch, der Entrückte, wurde mit ihm gesalbt (II. Hen. 22, 8). Deshalb ist das Öl ein «Lebensöl» (Vita Adae 36), ein «Öl der Barmherzigkeit» (ebds. 40), sein Baum ein «Baum der Barmherzigkeit» (ebds. 36 f.).[2] Auch der biblische «Baum der Erkenntnis» findet sich noch im Paradies, er ist ein «Baum der Weisheit», von dessen Frucht die Heiligen essen und großer Weisheit kundig werden. Jener Baum gleicht dem Wuchse nach einer Fichte; sein Laub ähnelt dem des Johannisbrotbaumes; seine Frucht ist wie die Weintraube sehr gut. Der Duft jenes Baumes verbreitet sich und dringt weithin (Hen. 32, 3 ff.).

Zum Lebensbaum, der gewöhnlich als Pinie dargestellt wird, gehört aber immer die Lebensquelle.[3] Sie erscheint in der Abteilung der Gerechten von Hen. 22, 9 als «eine helle Wasserquelle». Henoch sieht (Hen. 48, 1) am Himmel (vgl. K. 47)[4] den «Brunnen der Gerechtigkeit, der unerschöpflich war. Rings umgaben ihn viele Brunnen der Weisheit, alle Durstigen tranken daraus und wurden voll von Weisheit, und sie hatten ihre Wohnungen bei den Gerechten, Heiligen und Auserwählten». Wie nach unserer Stelle (vgl. 48, 1) der Brunnen der Gerechtigkeit sich am

---

[1] S. o. S. 102. 113.

[2] Vgl. Bousset, Himmelsreise der Seele in AR. IV (1900), S. 139.

[3] S. o. S. 237 f. und K. v. Spiess, Der Brunnen der ewigen Jugend, in Orientalische Studien, Fritz Hommel gewidmet, II, S. 328.

[4] Hen. 22, 2 kann nicht in Betracht kommen, wie Bousset meint (Religion, S. 327). Hier ist es der Styx des Totenreiches, mag auch dessen Quelle aus demselben mythologischen Spalt fließen wie die Quelle des Paradiesesstromes. Aber die beiden Ströme haben sich in der Vorstellungswelt der Antike getrennt. Das Lebenswasser des Paradieses dient ganz anderen Zwecken als der Hadesfluß.

Thron Gottes befindet (47,3), so geht nach Apok. Joh. 22,1 «der Strom des Lebenswassers, glänzend wie Kristall», vom Thron Gottes aus, und «wer dürstet, soll hinzutreten, wer will, soll geschenkweise Lebenswasser erhalten» (V. 17, vgl. 7, 17. 21, 6). Phantastisch und schwerlich auf allgemeine Vorstellung zurückgehend ist, wenn im Slavischen Henochbuch (Rez. A 8, 5) von zwei Quellen die Rede ist, die Honig und Milch spenden[1], bzw. Öl und Wein.

Neben dem Lebensbaum und dem Lebenswasser findet sich als Paradiesesspeise das Lebensbrot, das man mit dem Manna der jüdischen Wüstenwanderung gleichsetzte (Lk. 14,15. Apok. Joh. 2,17. II. Bar. 29, 8). Aus der jüdischen Mythologie, vielleicht aus rabbinischer Exegese vom Ps. 74,14 kamen die alten Meerungeheuer Behemoth und Leviathan, die vielleicht mit den erschlagenen zwei Drachen der parsischen Eschatologie gleichgesetzt wurden, als absonderliche Fleischspeise ins Paradies (II. Bar. 29, 4. IV. Esr. 6, 52).

Schließlich hat man sich überhaupt das Leben im Paradies als ein großes Tafeln, als eine Mahlzeit vorgestellt. Die Frommen werden mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische liegen (Mtth. 8,11, vgl. Lk. 16,22). Darum vergleicht Jesus das Himmelreich mit dem Mahl, das ein Mensch gab, zu dem er viele einlud (Lk. 14,16 ff.), bzw. dem Hochzeitsmahl, das ein König seinem Sohne veranstaltete (Mtth. 22, 1 ff.).

Die Paradiesesvorstellungen ähneln bei den Reden vom Lebensbaum, dem Lebenswasser doch sehr den nationaljüdischen Erwartungen von der Zukunft, wenn diese auch nach Möglichkeit von jenen ferngehalten werden, so daß man oft fragen könnte, wieweit bei der doch eigentlich jenseitigen Paradiesesvorstellung diese Redewendungen nicht schon abgegriffenen Münzen gleichen und nur als Bilder zu verstehen sind. Dies mag um so mehr da der Fall sein, wo man glaubte, daß die auferstandenen Gerechten nicht mit ihrer irdischen Leiblichkeit ins Paradies einzögen. Gewiß, die allgemeine Volksvorstellung war die grob sinnliche, daß Fleisch und Blut, Knochen und Sehnen zu einem neuen Dasein durch Gottes Allmacht auferweckt wurden (Test. Sim. 6,2. Lk. 24,39. 42). Aber bei der engen

[1] S. o. S. 33.

Verbindung des Auferstehungsglaubens mit der transzendenten Reich-Gottes-Hoffnung, vor allem mit dem Glauben an die Umwandlung der alten Erde und des alten Himmels in eine neue Erde und einen neuen Himmel mußte doch auch schließlich der Auferstehungsleib als etwas anderes gedacht sein als der irdische Leib. Der Satz Pauli: «Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben, noch erbt die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit» (1. Kor. 15, 50) kann nicht nur ein Spezialglaube des Apostels gewesen sein, wenn anders seine Zeitgenossen — und das war doch der Fall — auf eine Neuschöpfung hofften. Die Frage nach dem Auferstehungsleib muß mindestens kontrovers gewesen sein[1], wie deutlich aus 1. Kor. 15, 35 ff. hervorgeht. Paulus polemisiert hier wohl im Sinne der rabbinischen Schule, in der er seine theologische Bildung erhalten hat, nicht gegen die grundsätzlichen Leugner des Auferstehungsglaubens, das hat er vorher getan, sondern gegen die, welche an die Auferstehung des Fleisches glaubten. Nach seiner Meinung vergeht der Fleischesleib, an seine Stelle tritt am Auferstehungstag ein neuer, von Gott gegebener Leib (V. 38), den Gott schon im Himmel von Ewigkeit her bereit gestellt hat, eine οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ... οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς (2. Kor. 5, 1). Oder diese himmlische οἰκοδόμη, nach 2. Kor. 5, 2 τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ' οὐρανοῦ, wird als ein Gewand gedacht, das man anziehen (ἐνδύσασθαι), nachdem der Zustand der Nacktheit im Hades mit dem Gerichtstag sein Ende erreicht hat, vielmehr darüber anziehen wird (ἐπενδύσασθαι), wenn man den Jüngsten Tag erlebt (2. Kor. 5, 2, vgl. 1. Kor. 15, 53). Ähnlich redete schon II. Hen. 22, 8 von der Bekleidung Henochs mit dem Himmelsgewand, nachdem ihm das irdische Kleid ausgezogen ist. Auch die Vorstellung vom Himmelsleib als einem Himmelsgewand hat das Judentum dem späteren Parsismus entnommen.[2] Inwieweit die pau-

---

[1] Bei dem Streit der Schulen Hillels und Schammais über das Wie der Auferstehung (s. Bacher a. a. O., S. 16) dreht es sich um eine ganz andere Frage, aber sie hing vielleicht doch auch mit der Frage nach dem Auferstehungsleib zusammen; vgl. Weber a. a. O. S. 369 f.

[2] S. o. S. 140 f.

linischen Vorstellungen im einzelnen auf parsische Vorbilder zurückgehen, ist schwer zu sagen. Jedenfalls ist für Paulus der Auferstehungsleib kein σῶμα ψυχικόν, dessen Außenseite, die σάρξ, die Psyche, das niedere sinnliche Begehren, umhüllt, sondern ein σῶμα πνευματικόν, das von dem sie bewegenden, aber auch naturhaft gedachten göttlichen Geiste durchleuchtet und verklärt wird (1.Kor. 15, 43). So besteht der Auferstehungsleib in ἀφθαρσία, in δόξα und δύναμις (ebds. V. 42ff., vgl. II. Bar. 44, 12. 51, 9f.), es ist derselbe Leib, wie ihn der auferstandene Herr trägt. Ein Zusammenhang zwischen dem psychischen und pneumatischen Leib besteht nicht[1], auch nicht nach 1. Kor. 15, denn V. 51ff. reden von denen, die die Parusie erleben, ihre irdischen Leiber werden in himmlische verwandelt, vgl. das ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς in 2. Kor. 5, 4; der neue Leib ein Nessusgewand, das den alten Leib verzehrt. Daß Paulus nicht seine Sondermeinung hat, sondern die seiner ehemaligen rabbinischen Schule vorträgt, zeigten die K. 49ff. der wohl in judenchristlichen Kreisen entstandenen syrischen Baruchapokalypse, die ähnlich wie 1. Kor. 15 die Frage nach dem «daß» und «wie» der Auferstehung behandeln. Das Eigenartige ist hier nur die Vermischung des grob sinnlichen Auferstehungsglaubens mit dem geistigen Auferstehungsgedanken. Erst müssen die Leiber so wieder auferstehen, wie sie einst auf Erden waren (Kap. 50), den Tag darauf findet die Verwandlung der auferstandenen σάρξ statt (Kap. 51). Und das Wesen des verwandelten Auferstehungsleibes ist in II. Bar. so gut wie bei Paulus die Lichtherrlichkeit Gottes, die δόξα τοῦ θεοῦ. Diese ist wie das πνεῦμα, zu dem sie eben gehört wie die σάρξ zur ψυχή, naturhafter Art, substantiell.[2] Wie das πνεῦμα den Inhalt des Auferstehungsleibes ausmacht, ihn gestaltet und durchdringt, so ist die δόξα seine äußere Erscheinung, aber auch wie jenes wesenhaft. Mehr denn je spielt dieser aus dem Parsismus schon in der persischen Periode übernommene

---

[1] 1. Kor. 15, 36f. ist nur scheinbar von einem Hervorwachsen des neuen Leibes aus dem alten die Rede, Gott schafft den neuen Leib.

[2] R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl., 1920, S. 196f.

Begriff der Herrlichkeit[1] in der religiösen Vorstellungswelt eine Rolle, im Judentum und Christentum sowohl als in den hellenistischen Mysterienkulten Asiens. Nicht erst in letzteren hat ihn Paulus kennen gelernt, mag ihm auch seine besondere Weiterentwicklung gerade hier entgegengetreten und von ihm übernommen worden sein, wie wir bald nachher sehen werden. Der Begriff der Herrlichkeit war schon lange auf dem palästinischen Mutterboden eingewurzelt, hatte sich nur jetzt noch viel kräftiger entwickelt. Wir begegnen ihm jetzt fast auf Schritt und Tritt, nicht am wenigsten im Zusammenhang mit der Hoffnung auf Gottes Reich (Hen. 50, 1. 4). Gott ist der «Herr der Herrlichkeit» (Hen. 22, 14. 25, 3. 7. 27, 3. 5. 36, 4. 40, 3. 75, 3. 83, 8), der «Vater der Herrlichkeit» (Eph. 1, 17), der «König der Herrlichkeit» (Hen. 81, 3). Man kann nicht genug von der «Herrlichkeit Gottes» reden (Tob. 3, 16 [Sin]. 12, 12 [Sin]. Sap. 7, 25. Hen. 27, 3. 49, 1. 50, 4. 63, 5. 103, 1. II. Bar. 54, 8. Act. 7, 55. Röm. 1, 23), die unfaßbar ist (IV. Esr. 8, 21), von der «Herrlichkeit des Höchsten» (II. Bar. 64, 6. Test. Lev. 18, 7. IV. Esr. 7, 42. 78. 87. 122), von der «Herrlichkeit des Ewigen» (I. Bar. 4, 24), von der «großen Herrlichkeit des einen Gottes» (IV. Sib. 31, vgl. Hen. 14, 20), die im Allerheiligsten des siebenten Himmels ist (Test. Lev. 3, 4), von der «Herrlichkeit des ewigen Gottes» (V. Sib. 427), von der «Herrlichkeit des Vaters» (Mtth. 16, 27. Mk. 8, 38). Häufig ist vom Thron der Herrlichkeit die Rede (Sap. 9, 10. Hen. 9, 4. 45, 3. 47, 3. 55, 4. 60, 2. 61, 8. 62, 2ff. 69, 27. 29. 71, 7. Test. Lev. 5, 1. Mtth. 19, 28. 25, 31, vgl. Hen. 14, 8ff.), denn die «Herrlichkeit» ist schließlich nichts anderes als Gott selbst (Hen. 39, 12. 48, 1. 50, 4. 63, 5. Gebet Man. 5). Gott ist «die große Herrlichkeit» (Hen. 103, 1. Asc. Is. 10, 16. 11, 32).[2] So muß auch alles, was im Himmel ist und mit Gott in Berührung kommt, an seiner Herrlichkeit teilnehmen, nicht nur die Engel (Tob. 3, 16 B. II. Bar. 51, 12. Apok. Joh. 18, 1. Lk. 2, 9. Hebr. 9, 5), sondern auch Adam, solange er im Paradiese war (Vita Adae 12. 16.

---

[1] S. o. S. 238ff.

[2] Zu der «Herrlichkeit» in den Targumen s. meine Herrlichkeit Gottes, S. 67ff.

Apok. Mos. 20f. Griech. Bar. Apok. 4)[1], Jesus auf dem Berg der Verklärung so gut wie Moses und Elias (Mk. 9, 2ff., vgl. 2. Petr. 1, 17), überhaupt die Frommen und Gerechten, die ins Paradies kommen. Gottes Herrlichkeit, die am Gerichtstage der Welt sichtbar geworden ist (IV. Esr. 7, 42. 87. II. Bar. 21, 23. 25. Gebet Man. 5. Tit. 2, 12.. 1. Petr. 5, 1), wird über die Frommen ergehen (IV. Esr. 7, 95. 9, 31). Da leuchtet ihr Antlitz wie die Sonne und gleicht dem Sternenlicht (IV. Esr. 7, 97. II. Bar. 51, 10), ja selbst heller strahlt es als der Sonnenglanz (IV. Esr. 7, 125), daß man «nicht mehr das Antlitz der Heiligen zu schauen vermag, weil der Herr der Geister sein Licht auf das Angesicht der Heiligen und auserwählten Gerechten strahlen läßt» (Hen. 38, 4). Sie werden mit ihr als einem Kleid angetan werden (Hen. 62, 15), einer Herrlichkeit, die nicht vergeht (ebds. 16). Es ist das weiße Gewand, das nach der Apok. Joh. 3, 4f. 18. 6, 11 die Märtyrer so gut erhalten, wie es nach 4, 4 schon jetzt die 24 Ältesten im Himmel tragen, und wie es Henoch (II. Hen. 22, 8) in der Entrückung angezogen bekommt. Die «zukünftige Herrlichkeit» (II. Bar. 54, 15) wartet der Frommen, die den Engeln gleich sein werden (Hen. 51, 4. II. Bar. 51, 10. Lk. 20, 36), wie diese geschlechtslos (Mtth. 22, 30 u. Parall.), aber «sie werden verwandelt zu allen möglichen Gestalten, die sie sich nur wünschen: von der Schönheit bis zur Pracht und von dem Lichte bis zum Glanze der Herrlichkeit» (II. Bar. 51, 10).

Nun verstehen wir auch, daß der auferstandene Jesus für Paulus und das Urchristentum der κύριος τῆς δόξης ist (1. Kor. 2, 8, vgl. Jak. 2, 1)[2], denn er ist ja in die δόξα eingegangen (Lk. 24, 26). Gott, der ihn auferweckt hat von den Toten, hat ihm δόξα gegeben (1. Petr. 1, 21), Jesus ist aufgenommen ἐν δόξῃ (1. Tim. 3, 16, vgl. Hebr. 3, 3). Er hat jetzt ein σῶμα τῆς δόξης (Phil. 3, 21) und auf seinem Angesicht leuchtet die δόξα τοῦ θεοῦ (2. Kor. 4, 6)[3], wie sie Paulus vor Damaskus selbst gesehen hat. Und mit dem verklärten Herrn werden auch die mit ihm

---

[1] Große Herrlichkeit lagerte auch um den Baum der Erkenntnis (Asc. Mos. 18).

[2] Zur Herrlichkeit des Menschensohnes vgl. u. in Kapitel 10.

[3] Vgl. zum Folgenden meine Herrlichkeit Gottes, S. 95ff.

verbundenen und auf ihn getauften Gläubigen mit ihrer Auferstehung die Herrlichkeit Gottes, bzw. Christi erhalten. Wie schon für den Glauben des jüdischen Apokalyptikers (Hen. 90, 38) nach dem Gericht «alle Geschlechter verwandelt und weiße Farren werden», wie der kommende «Menschensohn» ein weißer Farre ist, so hofft auch Paulus: Ὅταν ὁ Χριστός φανερωθῇ ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ (Kol. 3, 4). Und zwar ist es Christi Herrlichkeit, an der die Christen teilnehmen werden (Röm. 8, 16): καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοικοῦ, φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου (1. Kor. 15, 49). Mit Hinblick auf das Leben nach der Auferstehung hat Gott die Auserwählten vorherbestimmt συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm. 8, 29) und damit zur Herrlichkeit im voraus zubereitet (Röm. 9, 23, vgl. 1. Thess. 2, 12. 1. Kor. 2, 7). Christus selbst wird nach Phil. 3, 21 μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. Und diese Herrlichkeit, deren Offenbarung nahe ist, ist etwas Unbeschreibliches, das alle Leiden dieser Zeit nicht aufwiegen (Röm. 8, 18, vgl. II. Bar. 51, 12ff.), ein αἰώνιον βάρος δόξης (2. Kor. 4, 17).[1] So ist die δόξα τοῦ θεοῦ schließlich der ganze Inhalt der βασιλεία τοῦ θεοῦ, wie sie durch Christus den Menschen geworden ist. Gott hat uns berufen εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν (1. Thess. 2, 12). Darum ist das Evangelium von diesem Himmelreich ein εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ (2. Kor. 4, 4) und heißt 1. Tim. 1, 11 εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ. Christus selbst ist für die Gläubigen der Reichtum der Herrlichkeit des göttlichen Geheimnisses (Kol. 1, 27).

Mit der Vorstellung, daß die Frommen bei, bzw. nach der Auferstehung ein σῶμα πνευματικόν, einen verklärten Leib erhalten, verbindet sich bei Paulus die Vorstellung, nach der die Gläubigen schon hier auf dieser Erde den Verwandlungsprozeß in den Herrlichkeitsleib erleben: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα

---

[1] Die Last (βάρος) als Fülle des Glanzes, die die auffahrende Seele tragen wird, kommt auch bei den Mandäern vor, s. Reitzenstein, Mysterienreligion, S. 206. Auch δύναμις, das ja oft mit δόξα zusammentritt, wird aus parsischer Vorstellung stammen.

ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος (2. Kor. 3, 18). Was Paulus eigentlich erst bei der Parusie des Herrn erwartet, erlebt er jetzt schon im ekstatischen Kult des christlichen Mysteriums, in dem er die δόξα Gottes auf dem Angesicht Christi sieht (2. Kor, 4, 6), die sich auf des Gläubigen Antlitz abspiegelt und ihn schon hier verwandelnd von einer Herrlichkeit zur anderen führt. Diese Hinabführung des δοξάζειν in diesen Äon hat der Apostel allerdings nicht aus seiner rabbinischen Theologie übernommen, so sehr ihm aus ihr die δόξα vertraut war, sondern von den in die heidenchristliche Gemeinde aus dem heidnischen Mysterienkult übernommenen Vorstellungen von der Vergottung (μεταμορφοῦσθαι) durch die Gottesschau.[1] Schwierig zu sagen ist, wie Paulus nun dieses visionär erlebte δοξάζειν mit der bei der Parusie erfolgenden Verleihung des Herrlichkeitsleibes in Zusammenhang brachte. Wahrscheinlich ist jenes ihm die Vorbedingung dieses, sofern die visionäre Verwandlung vom göttlichen πνεῦμα, das der Gläubige seit der Taufe hat, gewirkt wird, und der Auferstehungsleib ja auch ein σῶμα πνευματικόν ist. Der Geist aber ist das Angeld für alle Güter der Ewigkeit, auch für die δόξα, er ist so das Bindeglied des δοξάζειν in dieser und jener Welt.

Das δοξάζειν, das der Gläubige durch die vermittelst des Geistes bewirkte Gottesschau schon jetzt erlebt, hätte Paulus eigentlich von der jüdischen Auferstehungshoffnung weg zum rein hellenischen Glauben an die Unsterblichkeit des Geistes führen können. Doch darüber später; bleiben wir erst bei dem Gedankenkreis, der sich um die Auferstehung der Toten dreht.

Der pneumatische Auferstehungsleib in seiner «Herrlichkeit» ist für Paulus ἐν ἀφθαρσίᾳ und ἐν δυνάμει (1. Kor. 15, 42f.), dies Vergängliche muß die Unvergänglichkeit anziehen, und dies Sterbliche die Unsterblichkeit (ἀθανασία) V. 53f., vgl. 2. Kor. 5, 4. Darin erfüllt sich die alttestamentliche Weissagung von Jes. 25, 8: «Der Tod ist verschlungen in den Sieg» (κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος V. 55). Paulus steht in dieser Erwartung

---

[1] S. Reitzenstein a. a. O., S. 208f. Bousset, Kyrios Christos, 2. Aufl., S. 168, u. Schriften des N. T., 2. Aufl., II, S. 184.

nicht allein; die Schriftstelle, die er frei zitiert, ist, wie wir sahen[1], an Ort und Stelle ein Einschub und gehört wohl nach ihrer Herkunft schon in das apokalyptische Zeitalter, steht also auf einer Stufe mit IV. Esr. 8, 53 («der Tod verborgen, der Hades entflohen, das Vergängliche vergessen»). II. Bar. 21, 22. Apok. 21, 4. Es muß, sofern man an der transzendenten Reich-Gottes-Hoffnung festhielt, allgemein geglaubt worden sein, was Paulus 1. Kor. 15, 26 schrieb: ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. Das ist so selbstredend, wenn der Auferstehungsleib «in Kraft» und «in Unvergänglichkeit» besteht, daß es Worte nicht bedürfte. Aber wir sahen ja, daß die Erwartung eines «geistigen» Leibes doch eben nicht allgemeiner Glaube im Judentum war. Wo man aber an die ganz reale Auferstehung des Fleisches glaubte, konnte doch im Grunde der Tod nicht als abgeschafft gelten, denn «an Fleisch und Blut» ist nun einmal die Vergänglichkeit geknüpft, der Leib bleibt eben θνητόν. Und die Möglichkeit zum Sterben, die prinzipiell bestehen bleibt, wurde vielleicht doch nur als durch die Himmelsspeise und den Himmelstrank, von denen wir früher redeten, aufgehoben gedacht. Aber diese Mittel, ἀφθαρσία und ἀθανασία zu verleihen, haben in der geistigen Auffassung des Jenseitsleibes keinen Platz, sie begegnen uns daher nicht bei Paulus, wurden wohl sogar Röm. 14, 17 von ihm bekämpft. Für ihn sind diese Eigenschaften an das σῶμα πνευματικόν geknüpft. Dadurch gewinnt der Begriff des «Todes» aber eine ganz andere Bedeutung, die Aufhebung des Todes wird nun gleichbedeutend mit der der Materie[2], des Stofflichen überhaupt und damit der mit dem Stofflichen, zumal der σάρξ verbundenen Sünde (vgl. Röm. 8, 3.6). «Die Sünde wird in Finsternis für ewig vernichtet werden, und nun nicht mehr von jenem Tag an bis in Ewigkeit erscheinen», lesen wir schon Hen. 92, 5, vgl. 91, 17. 69, 29. IV. Esr. 6, 27.[3] Deshalb hat für Paulus

[1] S. o. S. 247.

[2] Wenn Reitzenstein, Hellen. Mysterienreligion, S. 202 ff. diese Tatsache als eine neue Erkenntnis bezeichnet, so irrt er sich. Das wußten die Theologen auch vorher.

[3] Allerdings könnte an diesen Stellen auch die Vorstellung von der Sündlosigkeit der neuen Welt mit der nationalen Reich-Gottes-Erwartung zusammenhängen, s. o. S. 243.

Gott durch Christi Tod die Sünde im Fleisch zum Tode verurteilt (Röm. 8, 3), eine Tatsache, die freilich auch für Paulus erst mit der Parusie Christi zur vollen Wirklichkeit wird, da er erst dann von seinem Todesleib (Röm. 5, 24) erlöst wird.

Daß diese Aufhebung des Todes, die mit der Verleihung des neuen Herrlichkeitsleibes eintritt, sich nicht aus genuin jüdischen Vorstellungen erklärt, ist nach dem, was wir früher sahen, einleuchtend. Sie ist eine rein parsische Vorstellung, die im Zusammenhang steht mit dem Glauben an die Welterneuerung, da die gesamte stoffliche Welt unvergänglich wird, da der *Saošyant* «die» Menschheit neu gestaltet zu einer nicht alternden, nicht sterbenden, nicht verwesenden, nicht faulenden, immer lebenden, immer gedeihenden, nach Gefallen schaltenden».[1] Daraus erklärt sich auch, wenn jetzt der in den Gatha's Zarathuštras und dem jüngeren Awesta so beliebte Ausdruck vom Leben[2], bzw. dem ewigen Leben seinen Einzug in die jüdische Literatur hält. Das Leben ist speziell das der Gläubigen im Jenseits. Aber selbst da, wo die Hoffnung auf das Leben sich im Zusammenhang mit der nationalen Eschatologie findet, ist der Begriff und damit auch im Grunde sein Inhalt, ihr wesensfremd, er gehört in die transzendente Reich-Gottes-Hoffnung hinein. Schon die Bilderreden reden vom «Los des ewigen Lebens», das Henoch vom Herrn der Geister verliehen war (Hen. 57, 4), aber wie er werden auch die Gerechten und Auserwählten «im Lichte des ewigen Lebens» sein (Hen. 38, 3), sie werden nach einem sehr beliebten Ausdruck «das ewige Leben ererben» (Hen. 40, 9, vgl. Mtth. 19, 29. Mk. 10, 17. Lk. 10, 25. 18, 18). Entsprechend dem letzten Ausdruck heißt es auch «das ewige Leben haben» oder «erhalten» (Ps. Sal. 14, 1. Mtth. 19, 16. Mk. 10, 30. Lk. 18, 30). Die Gerechten werden nach Mtth. 25, 46 «in das ewige Leben hineingehen». Übrigens findet sich neben dem Ausdruck

---

[1] S. o. S. 107.

[2] S. o. S. 86. 96. Das «Leben» in den parsischen und jüdisch-christlichen Schriften der apokalyptischen Zeit ist doch etwas anderes als das «Leben», das in den älteren semitischen Religionen eine Rolle spielt. Ich kann hier nicht M. Lidzbarski, Ginza, Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer, 1925, S. VIII, beistimmen.

«ewiges Leben» ebenso häufig auch einfach der Ausdruck «Leben» schlechthin. So redet man von der «Hoffnung auf das Leben» (Hen. 98, 14), von «der Verheißung des Lebens, das nachher kommt» (II. Bar. 19, 1). Man erbt das Leben (Ps. Sal. 14, 6). Eigentlich sollten «zum Leben gelangen alle Sterblichen, die Menschenbild getragen» (IV. Esr. 8, 6), aber «eng ist das Tor und schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind, die es finden» (Mtth. 7, 14). Darum geht man besser als Krüppel in das Leben ein, denn gesund in die Hölle Mtth. 18, 8f. und Parall.), indem man die Gebote Gottes hält (IV. Esr. 7, 21. 82. 14, 22. 30. Mtth. 19, 17). In Ausdeutung von Deut. 30, 19 schreibt daher IV. Esr. 7, 129: «wähle das Leben, daß du Leben habest». Dieses «Leben», von dem man aber jetzt redet, ist ein grundsätzlich anderes als das, welches man hier führte, denn es ist an die Auferstehung geknüpft, es «ist ein neues Leben» (Dan. 12, 2. Ps. Sal. 3, 16. II. Bar. 42, 7), zu dem man gelangt (IV. Esr. 7, 60. 66. 8, 39). «Alles Verwesliche wird vergehen, und es wird das ewige Leben sein» (II. Hen. 65, 10). So sehen wir, wie das «Leben» zum geistigen Auferstehungsleib in Herrlichkeit gehört, dessen Äußerung es gewissermaßen ist. So heißt es in den Bilderreden Hen. 62, 15f.: «Die Gerechten und Auserwählten werden sich von der Erde erheben und aufhören, ihren Blick zu senken, und werden mit dem Kleid der Herrlichkeit angetan sein. Und dies soll euer Kleid sein, ein Kleid des Lebens bei dem Herrn der Geister; eure Kleider werden nicht veralten, und eure Herrlichkeit wird nicht vergehen vor dem Herrn der Geister». In diesen Gedankenkreis gehört auch für Paulus die Vorstellung vom Leben. Gott gibt τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον (Röm. 2, 7). Das Leben, das Paulus erwartet, ist dem θάνατος gegensätzlich: οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς (2. Kor. 5, 4). Es ist wie die δόξα, die der Gläubige mit dem σῶμα πνευματικόν erhalten wird, bedingt durch seine Zugehörigkeit zur ζωή des erhöhten Christus (Röm. 5, 17. 2. Kor. 6, 8), es ist ζωὴ αἰωνίος ἐν Χριστῷ (Röm. 6, 23, vgl. 2. Kor. 4, 10), Christus ist ἡ ζωὴ ἡμῶν (Kol. 3, 4). Und wie die δόξα schon hier auf dieser Welt im Gläubigen

beginnt, so auch seine ζωή, es geht bei ihm ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν (2. Kor. 2, 16), er wandelt schon hier ἐκ καινότητι τῆς ζωῆς (Röm. 6, 4). Nur ist dieses Leben noch mit Christus in Gott verborgen, bis Christus offenbar wird und mit ihm die Gläubigen in Herrlichkeit (Kol. 3, 4).

Welche parsischen Vorstellungen sich für Paulus noch mit der ζωή verbanden, wenn er sie auch ins Geistige umgedeutet hat, zeigt 2. Kor. 2, 16, wo der Apostel sagt, daß er und seine Gefährten für die, welche gerettet werden, eine ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν seien. Wie die Hölle stinkt, so hat das Paradies einen Wohlgeruch, an der ζωή haftet ὀσμή.[1]

Der Gerichtsgedanke bedingt nicht nur eine Belohnung der Gerechten und Guten, sondern auch eine Bestrafung der Schlechten und Bösen. Dem Paradies steht die Hölle gegenüber. Der Glaube an die Hölle, der im persischen Zeitalter nur ganz vereinzelt uns in leisen Anklängen in der jüdischen Literatur begegnete[2], ist jetzt ein allgemeiner geworden. Ihr Name ist Γέεννα: *ge* (*bne*) *hinnom*, wohl in Anlehnung an Jes. 66, 24. Ezech, 39, 11. Sach. 14, 1 ff. so genannt[3], in welchen Stellen man später eine Anspielung auf die Hölle fand. Wie das Paradies[4] ist auch die Hölle präexistent (IV. Esr. 7, 70, vgl. V. 36), sie ist bereitet dem Teufel, seinen Engeln und den Verdammten (Mtth. 25, 41).

Über den Ort, wo die Hölle gedacht wurde, hat man verschiedene Vermutungen gehabt. Ziemlich vereinzelt ist ihre Lokalisierung im zweiten Himmel[5] (II. Hen. 7), bzw. im fünften (ebds. 18). Diese Verlegung von der Erde weg findet sich auch schon Hen. 108, 3, denn hier ist die Hölle «an einem Ort, wo keine Erde ist». Die Hölle der Verdammten ist hier identifiziert mit dem im leeren Weltraum befindlichen Strafort der ungehorsamen Sterne[6], «wo weder die Himmelsfeste darüber noch die festgefügte Erde darunter noch Wasser unter ihm ist, . . . ein Ort, wüst

[1] S. o. S. 100. 116. 327 u. Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie, S. 65 ff.
[2] S. o. S. 226 f. 231. 244.
[3] S. o. ebds.
[4] S. o. S. 324 ff.
[5] Irrtümlich schreibt Bousset, Religion, S. 329, vom dritten Himmel.
[6] S. o. S. 281. 297.

und grausig» (Hen. 18, 12). Hier ist sie dazu ein Abgrund voll Feuer (Hen. 18, 11. 21, 3). Die Vorstellung, die die Hölle in einen der Himmel oder in ihre Nähe verlegt, liegt wohl auch im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus vor, wenn die Seligen und Verdammten ihr gegenseitiges Los sehen und sich auch unterhalten können, ohne jedoch die Möglichkeit zu haben, ihren Aufenthaltsort zu verlassen[1] (Lk. 16, 23ff.). Auch IV. Esr. 7, 80ff. liegt eine ähnliche Auffassung zugrunde[2], denn unter den sieben Plagen der Gottlosen ist die dritte, «daß sie den Lohn sehen, der denen aufbewahrt ist, die des Höchsten Zeugnisse geglaubt haben», die fünfte, «daß sie sehen, wie Engel die Wohnungen der anderen Seelen in tiefem Frieden bewahren», und zur siebenten Plage gehört, «daß sie die Herrlichkeit des Höchsten schauen müssen, vor dem sie im Leben gesündigt, und von dem sie am Jüngsten Tage gerichtet werden sollen» (vgl. II. Bar. 51, 5f.).

Die allgemeine Vorstellung aber verlegt die Hölle nicht in einen der Himmel oder den Weltenraum, sondern auf, bzw. in die Erde. Wohl schon die Tatsache, daß die Hölle (Geenna) ihren Namen vom Hinnomtal erhalten hat, zeigt, daß man sie oder ihren Eingang hier einmal gesucht haben muß, so ganz deutlich Hen. 27 (verglichen mit Kap. 26), wo Jerusalem beschrieben wird: Das Hinnomtal, die «verfluchte Schlucht ist für die in Ewigkeit Verfluchten bestimmt; hier werden versammelt alle die, welche mit ihrem Mund unziemliche Reden gegen Gott führen und über seine Herrlichkeit frech sprechen. Hier werden sie gesammelt, und hier ist ihr Aufenthaltsort. In der letzten Zeit werden sie zum Schauspiel eines gerechten Gerichtes vor den Gerechten dienen bis in alle Ewigkeit». Jes. 66, 24[3] wird jetzt ersichtlich auf die Hölle bezogen. Aber man muß sehr bald von

---

[1] So richtig von Bousset, Schriften des N. T., 2. Aufl., S. 474, erfaßt. Vom Hades ist im Gleichnis keine Rede. Übrigens findet sich auch in der Pehlevi-Literatur der Gedanke, daß die Verdammten das Glück der Seligen ansehen müssen, s. o. S. 142.

[2] Ich sage ausdrücklich, daß sie nur zugrunde liegt, denn die Seelen, die das alles schauen müssen, gehen nach V. 80 nicht in ihre «Ruhekammern», sondern «müssen sogleich qualvoll umherschweifen unter ständigem Seufzen und Trauern in siebenfacher Pein» bis zum Jüngsten Tage; s. auch o. S. 281.

[3] S. o. S. 226f.

dieser Lokalisierung der Hölle nach dem Hinnomtal abgekommen sein, die Heiligkeit seiner Umgebung sowie des ganzen Landes in der messianischen Zeit einerseits und die transzendente Eschatologie andererseits erlaubten eine Verlegung bei Jerusalem nicht; nur den Namen behielt man bei. Wenn die Hölle Hen. 22 nach dem Westen in ein «großes und hohes Gebirge und starre Felsen» verlegt wird, so kommt diese Vorstellung durch Überarbeitung des Kapitels zustande. Zum ursprünglichen Text gehören nur V. 1—3 («drei von ihnen» und «in seiner Mitte» sind Einschub). 4. 14: eine Schilderung des Hades. Dazu sind V. 5—7 und V. 8—13 verschiedene Nachträge.

Die verbreitetste Vorstellung findet die Hölle im Innern der Erde. Daher werden die Gottlosen «fortgejagt von der Oberfläche der Erde» (Hen. 38, 1. 53, 3. 69, 27), sie fahren hinab in die höllische Pein (Hen. 63, 10, vgl. Ps. Sal. 15, 10). Von hier aus erklärt sich auch die Bezeichnung der Hölle als «Abgrund» (Hen. 18, 1. 56, 3. 88, 1), «als Brunnen des Abgrunds», φρέαρ τῆς ἀβύσσου (Apok. Joh. 9, 2 f.), falls dieser nicht mit dem Sternbild des Altars identisch ist[1], so daß wir die Hölle auch wie an den oben genannten Stellen am Himmel suchen müßten, oder als «Grube der Pein» (IV. Esr. 7, 36). Dagegen dürfte ihre Bezeichnung als «Tal» (Hen. 54, 1. 55, 33 f.) nicht nur durch das «Tal Hinnom» veranlaßt sein, sondern mit auf die parsische Lokalisierung der Hölle an der Brücke des Scheiders[2] zurückgehen.

Auch die parsische Vorstellung von der Beschaffenheit der Hölle[3] findet sich im jüdischen Glauben wieder. Die Hölle ist «eng und tief, grausig und finster» (Hen. 88, 1). Immer wieder wird betont, daß sie «Finsternis» ist[4] (Hen. 10, 4. 46, 6. 62, 10. 63, 6. 11. 103, 8. Ps. Sal. 15, 10). Sie ist «Qual und Gefängnis» (Hen. 10, 13). Deshalb ist in ihr «Heulen und Zähneklappern» (Mtth. 8, 12. 13, 42. 50. 22, 13. 24, 51. Lk. 13, 28). Aber vor

---

[1] Fr. Boll, Aus der Offenbarung Johannis, 1914, S. 74 ff.

[2] S. o. S. 89 ff. 98 ff. 111 ff., vgl. auch S. 231.

[3] Von Bousset, Religion, S. 319, gar nicht erfaßt.

[4] S. o. S. 88. 97 f. 102 ff. 113 ff. 118 f. — Finsternis paßt allein zur Natur Angra Mainyus—Satans, denn der ursprüngliche vorzarathuštrische Gegensatz zwischen Ahura Mazda und Angra Mainyu

allem ist die Hölle im Volksglauben zum Ort des Feuers geworden, deshalb muß auch der vorläufige Aufbewahrungsort der gefallenen Engel Feuer sein (Hen. 18, 21). Diese ganz unparsische Vorstellung von der Hölle ist wohl aus der Erinnerung an Angra Mainyus Ende durch Feuer und an das prüfende und reinigende Feuer des Gerichtstages geflossen.[1] Der «Ort der Verdammnis» ist ein «Abgrund voll Feuer, flammend und voll Feuersäulen», ein «Feuerpfuhl inmitten der Erde» (Hen. 90, 24ff.); er ist «Verdammnis des Feuers» (Hen. 91, 1. 9), ein «Abgrund des Feuers» (Hen. 10, 13), ein «Feuerpfuhl» (Hen. 10, 6), ein «brennendes Tal» (Hen. 67, 4ff.), ein «Tal mit loderndem Feuer» (Hen. 54, 1), ein «Feuerofen» (Hen. 54, 6. 98, 3. IV. Esr. 7, 8. 36. Mtth. 13, 42. 50. Apok. Joh. 19, 20. 20, 10. 14f. 21, 8). Die Hölle ist schlechthin «Feuer» (Test. Jud. 25, 3. II. Bar. 44, 15. Mtth. 13, 40. Lk. 3, 9), γέεννα τοῦ πυρός (Mtth. 5, 22. 18, 9. Mk. 9, 43), «loderndes Feuer» (Hen. 100, 9. 103, 8), ein «schmerzhaftes Feuer» (Hen. 102, 1), ein «brennendes und verzehrendes Feuer» (Jub. 36, 10). Hier, «an einem unermeßlichen, öden Ort schreien und jammern die Verdammten und brennen in einer Flamme» (Hen. 108, 3. 5), hier ist ihnen «Durst und Pein bereitet» (IV. Esr. 8, 59. Lk. 16, 24), denn «Feuerpein ist ihnen aufbewahrt» (II. Bar. 59, 2. IV. Esr. 7, 38). So ist die Hölle richtig ein Ort der Pein (Hen. 22, 11. 63, 10. Test. Jud. 23, 3. II. Makk. 7, 17. IV. Esr. 7, 66f. 72. 75. 84. 99. 9, 13. II. Bar. 30, 4f. 44, 12. 46, 6. 51, 6. 55, 2. 7. 78, 6. 83, 8. 85, 9), und zwar der «Pein für die letzte Zeit» (IV. Esr. 7, 84. 126. 128. II. Bar. 36, 11), der «zukünftigen Pein» (IV. Esr. 13, 37. II. Bar. 52, 3. 54, 15. 59, 11), es ist der Ort, wo «sie keinen Frieden haben» (Hen. 12, 5. 16, 4. 98, 11. 15. 99, 13, 101, 3. 102, 3. 103, 8).

Wie die spätere parsische Apokalyptik[2] kennt auch die jüdische Strafengel. Sie haben Peitschen und Ketten von Eisen und Erz und jagen die gefallenen Menschen in

---

ist der von Licht und Finsternis. Für Paulus und das Urchristentum ist σκότος die Machtsphäre Satans, vgl. Röm. 13, 12. 2. Kor. 6, 14. 1. Thess. 5, 4f. Kol. 1, 13. Eph. 5, 8. 1. Petr. 2, 9. Joh. 3, 13. 1. Joh. 1, 6; s. auch o. S. 285.

[1] S. o. S. 144f.

[2] S. o. S. 119f.

die Hölle (Hen. 56, 1 ff.), sie nehmen die Verdammten in Empfang und quälen sie (Hen. 62, 11. 63, 1). Es sind die ἄγγελοι βασανισταί der christlichen Petrusapokalypse.[1] Aber sie sind auch identisch mit dem aus dem φρέας τῆς ἀβύσσου aufgestiegenen Heuschreckenheer, das nach Apok. Joh. 9, 2 ff. die Bewohner der Erde quälen soll. Die Strafe der Verdammten, Engel sowohl als Menschen, ist eine ewige (Hen. 10, 5. 12. 13. 21, 7—10. 22, 11. 27, 2. Test. Rub. 5, 5. Jub. 24, 32. 36, 10), eine κόλασις αἰώνιος (Mtth. 25, 46), denn die Hölle ist πῦρ ἄσβεστον (Mk. 9, 43. 48. Mtth. 3, 12. Lk. 3, 17), πῦρ αἰώνιον (Mtth. 18, 8. 25, 41. Jud. 7). Und diese ewige Strafe ist das, was der Apokalyptiker im Gegensatz zum «Leben» der Frommen den «Tod» nennt (Hen. 99, 11. IV. Esr. 8, 38) oder «Verderben» und «Untergang» (IV. Esr. 7, 17. 8, 38. II. Bar. 21, 12. 30, 4 f. 44, 12. 52, 3. 54, 17. Ps. Sal. 13, 10), und zwar ist es ein «ewiges Verderben» (Ps. Sal. 2, 35, 38. 3, 13. 15. 15, 13). Es ist «der zweite Tod», den nach Apok. Joh. 2, 11 der nicht leidet, der überwindet, nach 20, 14 die λίμνη τοῦ πυρός, in die die geworfen werden, die nicht im Buch des Lebens stehen. Fern von der göttlichen «Herrlichkeit» und dem «Leben» wird das Antlitz der Verdammten finsterer sein als die Nacht (IV. Esr. 7, 125, vgl. auch II. Bar. 51, 5). Auch Paulus weiß, daß die Sünde zum Tod führt (Röm. 6, 16), aber sehr fraglich ist, ob er ihm, der nur die Auferstehung der Gerechten kannte[2], mit der Hölle gleichbedeutend war. Er, der nie die Hölle und das Los der in ihr Verdammten erwähnt, sah wohl im Tod, zu dem die Sünde führt, die Vernichtung des Daseins, die ἀπολλύμενοι sind, die für immer zugrunde gehen.

Der Glaube an das Paradies und die Hölle, das die Auferstandenen als Lohn ihres irdischen Lebens ererben, ist von der jüdischen Religion aus dem Parsismus übernommen worden. Aber wir sahen früher[3], daß der Auferstehungsglaube, auch wenn er schließlich der offizielle Glaube der parsischen Kirche wurde, doch sich erst lang-

---

[1] Aber sie sind so wenig wie die Hölle — so ALBRECHT DIETRICH, Nekyia, 2. Aufl., 1913, S. 61 — aus der griechischen Hadesstellung herausgeflossen.

[2] S. o. S. 311.

[3] S. o. S. 149 ff.

sam durchgesetzt hat. Daneben ging ein anderer Glaube, der ließ die Seelen und nicht die auferstandenen, bzw. verwandelten Leiber in Paradies und Hölle eingehen; das Gericht wurde dann gleich an das Lebensende des Einzelnen verlegt. Auch dieser Glaube, der sich mit dem Gedanken der griechischen Philosophie von der Unsterblichkeit der Seele berührte und verband, hat im Judentum Eingang gefunden, wenn auch die Auferstehungshoffnung im palästinischen Judentum anscheinend die herrschende wurde.[1] Beide Gedankenreihen gingen früh eine Verbindung ein derart, daß man die Seelen der Verstorbenen im Hades oder an einem anderen Ort bis zur allgemeinen Auferstehung und dem Weltgericht eine interimistische Scheidung erleben ließ, eine vorläufige Belohnung und Bestrafung. Es ist nicht immer leicht zu sehen, welche der drei Gedankenreihen in den einzelnen Schriften die herrschende ist. Man kann nicht einmal sagen, daß ein einzelner Gedanke bei einem literarischen Erzeugnis sich allein vorfindet. So findet sich der Gedanke des Weltgerichtes auch in der Gedankenreihe, die die Abrechnung der Seelen mit dem Tod eintreten läßt. Auch die Verbindung der national-jüdischen Zukunftshoffnung mit den drei genannten Gedankenreihen findet sich. In der gärenden, unklaren Zeit der Apokalyptik, wo Stimmungen alles sind und kaleidoskopartig wechseln, ist das nichts Verwunderliches. Im allgemeinen dürfen wir annehmen, daß die endgültige Abrechnung, die mit dem Tod des Menschen einsetzt, sich in den Schriften findet, die von der Auferstehung nichts wissen, so vor allem in den Jubiläen. Aber diese sehr stark nationaljüdisch gefärbte Schrift kennt eigentlich nicht das, was wir Himmel und Hölle nennen. Die Scheidung zwischen Gut und Böse findet im Hades selbst statt. Das ist schließlich, was das Schicksal wenigstens der besonders Gottlosen, der ausgesprochenen Bösewichter, betrifft, eine Vorstellung, die sich auch sonst findet, so bei den Griechen.[2]

---

[1] S. Bousset, Religion, S. 337 ff.

[2] Vgl. Alb. Dietrich, Nekyia, 2. Aufl., 1913, S. 163 ff. Zum Schicksal der Guten und Bösen im Hades nach ägyptischem Glauben s. H. Gressmann, Der reiche Mann und der arme Lazarus, Protestantenblatt, 1916, Sp. 245 ff. 259 ff.

So ist es denn an und für sich nichts Verwunderliches, wenn nach den Jubiläen für die Schlechten auch der jüdische Hades seinen besonderen Strafort hat. Aber nicht nur die Erzbösewichter, die schlechten Engel, die die Töchter der Menschen verführt haben, werden inmitten der Erde gebunden (5,6.10,5ff.), nicht nur die Väter der Töchter, mit denen sich die Engel eingelassen haben (5, 10), sondern alle Gottlosen müssen hierhin. Wer Blut ißt und Menschenblut vergießt, muß in die Unterwelt hinabsteigen, «in die Finsternis der Tiefe werden sie alle entweichen durch einen schaurigen Tod» (7, 29). Hier ist der «Ort der Verdammnis» (10,5). Hier ist «ewiger Fluch», und täglich wird das Gericht «der zum Untergang bestimmten in Schmach und in Fluch und in Zorn und in Qual und in Grimm und in Plage und in Krankheit erneuert» (36, 10). Näheres über die Art der Strafe erfahren wir nicht, jedenfalls hat sie nichts mit dem Feuer zu tun.[1] Aber auch die Gerechten weilen im Hades. Der Geist der Gerechten, deren «Gebeine in der Erde ruhen, ... wird viel Freude haben, und sie werden erkennen, daß Gott es ist, der Gericht hält und Gnade übt an Hunderten und Tausenden und allen, die ihn lieben (23,30f.).[2] Ähnlich wie Lk. 16 scheinen die Frommen dabei das Schicksal der Gottlosen zu sehen, und hierin scheint ein Teil ihrer Seligkeit zu bestehen. Was nun eigentlich bei dieser mit dem Tod eintretenden Trennung der Guten und Bösen und ihrer Belohnung und Bestrafung das zukünftige Gericht soll, von dem die Jubiläen immer wieder reden (4, 19ff. 6, 10. 13. 10,16. 22. 22, 21. 23, 11. 33, 16 u. ö.), ist nicht recht klar, denn weder werden mit ihm die Bösen besonders bestraft, noch die Guten besonders belohnt. Der Gedanke vom Jüngsten Gericht gehört eben im Jubiläenbuch zu den nationalistischen Erwartungen von der Endzeit, denn auch von der Auferstehung ist nirgends die Rede.

[1] Das Feuer, von dem 36, 10 redet, trifft die Häuser, Städte und Habe der Gottlosen am Ende ihres Lebens.

[2] Die Knechte, die Gott nach V. 30 heilen wird, daß sie sich erheben, tiefen Frieden schauen und ihre Feinde vertreiben, sind schwerlich die besonders Frommen, die auferstehen (s. o. S. 307), sondern wohl Israel, das sich gegen seine Feinde aufmacht. Erst in V. 31 sterben die Gerechten.

Auf ein wesentlich höheres Niveau führen uns die Paränesen des Henochbuches (K. 94—104. 108).[1] Der nationale Standpunkt fehlt fast ganz, die eschatologische Hoffnung ist fast ganz transzendent. Wohl klingt in ihnen auch gelegentlich leise der Auferstehungsgedanke an, so wenn von dem langen Schlaf die Rede ist, den die Frommen nicht zu fürchten haben (100, 5; vgl. 102, 5). Aber der Schlaf ist hier doch nur Bezeichnung des Zustandes, der mit dem Tod eintritt. Wohl reden die Paränesen vom Gerichtstag (95, 2), zumal dem Tag des großen Gerichts (98, 10. 99, 15. 104, 5), vom Tag des Verderbens (96, 8. 98, 10), dem Tag, wo die Ungerechtigkeit ein Ende hat (97, 1), wohl betonen sie stark den plötzlichen Tod der Gottlosen (94, 7. 95, 6. 96, 1. 6. 98, 15. 99, 9), auch von der Buchung der Taten und ihrer Verlesung ist die Rede (97, 6. 103, 2. 108, 7). Aber trotz allem ist das Gericht nicht gedacht als ein am Ende der Welt eintretendes, sondern ein beim Ende jedes Einzelnen sich vollziehendes, und zwar eben deshalb ist es nicht für den Gerechten vorhanden (102, 5), sondern für die Gottlosen (103, 8). Dieses Gericht ist ein dauerndes: «Ein großes Gericht wird für alle Geschlechter bis in Ewigkeit sein» (103, 8[2]). Gegenüber der alten Volksauffassung, daß die Unterwelt Gerechten und Gottlosen ein gleiches Geschick biete (102, 6), wird betont, daß die Gerechten sich dann nicht zu fürchten brauchen, ihr Ende ist Friede (102, 10). Der Friede ist ein Gut, in das sie eingehen (98, 11. 15. 99, 13), er ist Ruhe (96, 3. 99, 14), den Frommen wird Freude und Ehre bereitet (103, 4), glückliche Tage werden für sie kommen (96, 8). Es ist, auch wenn der Name nicht gebraucht wird, das Paradies. Den Gerechten wird die Pforte des Himmels aufgetan, daß sie leuchten wie die Lichter des Himmels (104, 2, vgl. 108, 13), sie werden Genossen der himmlischen Heerscharen (104, 6) und haben

[1] S. o. S. 306. «K. 92 ist wahrscheinlich eine später hinzugekommene Überschrift zu 94 ff.», Bousset, Religion, S. 311. Auch möchte ich das ganze K. 105 als Interpolation ansehen, nicht nur V. 2, wie Dalmann, Worte Jesu 221.

[2] Ganz falsch versteht Bousset, Religion, S. 311, unsere Stelle sowie 100, 3 ff. vom Gericht über die «Geister». Aber an allen Stellen ist von den Geistern der Abgeschiedenen die Rede.

große Freude wie die Engel (102, 4, vgl. 103, 4). In ein helles Licht werden sie hinausgeführt, und jeder wird auf den Thron seiner Ehre gesetzt (108, 12). «Die Geister der Guten, die zum Geschlecht des Lichts gehören», werden von Gott verklärt (108, 11), denn sie sind in Herrlichkeit gestorben (103, 6). Die δόξα wird hier nicht den Auferstehungsleibern zuteil[1], sondern den Seelen, den Geistern. Darum werden die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen nicht vergehen, sondern ihr Gedächtnis wird vor dem Angesicht des Großen bis in alle Geschlechter der Welt vorhanden sein (103, 4), sie werden «leben und glücklich sein» (94, 4. 98, 14). Anders die Gottlosen, deren Schicksal die Hölle ist, wenn freilich auch dieser Name nicht gebraucht wird (100, 4): «Wißt ihr nicht, daß man ihre Seelen in die Unterwelt hinabfahren läßt, daß es ihnen schlecht gehen und ihre Trübsal groß sein wird. Da wo das große Gericht stattfindet, in Finsternis, Ketten und lodernden Flammen, wird euer Geist hinkommen» (103, 7 f.). Die in Finsternis Geborenen werden in die Finsternis geworfen (108, 11), Feuer wartet ihrer (98, 3, 100, 9. 102, 1. 103, 8. 108, 3 ff.). Die zwei verschiedenen Vorstellungen der Hölle[2] fließen hier ineinander über. Wie die Vorstellung vom Auferstehungsleib der Frommen in Herrlichkeit und Leben schließlich für Paulus als äußerste Konsequenz die Vernichtung der Gottlosen hatte, wie der «Tod» schließlich das Ende dieser war, so ringen sich auch die Paränesen zum Glauben durch, daß die Geister der Gottlosen der «Untergang» (97, 2. 98, 3. 9. 99, 1. 103, 4. 108, 2 f.), «gänzliche Vernichtung» (94, 10) erwartet. «Die Wege der Bosheit» sind «die Wege des Todes» (94, 3). So stehen auch hier Leben und Tod gegenüber (94, 3. 98, 14 f.). Beide sich eigentlich ausschließenden Gedanken von der Hölle als dem Ort der Qual und dem Tod als dem Akt der Vernichtung werden in dem Satz vereinigt, daß die Gottlosen in der Hölle getötet werden (99, 11). In diese rein geistigen Vorstellungen vom Jenseits hat gelegentlich auch eine widerlich national-jüdische Hoffnung Eingang gefunden: Die Gottlosen werden in die

---

[1] S. o. S. 334.
[2] S. o. S. 341 f.

Hände der Gerechten gegeben, die ihnen erbarmungslos die Hälse abschneiden und ihnen kein Grab gewähren (98,12). Die Schlechten sollen auf Erden zertreten werden (99, 2).

Auch das slawische Henochbuch scheint eine ähnliche Anschauung wie die Paränesen gehabt zu haben. Nach 40, 12. 49, 2 ist doch wohl anzunehmen, daß Himmel und Hölle, wie sie Kap. 9f. geschildert werden, schon jetzt ihre Bewohner haben. Henoch hofft, sofort in den obersten Himmel zu kommen (55, 2). Das Weltgericht (46, 3. 65, 6. 40, 13) scheint dann nur für die gefallenen Engel, deren Schicksal mit ihm ein endgültiges wird (7,2. 18,6), und Adam und die Erzväter, die mit ihm erst aus der Qual (41, 1f.) ins Paradies kommen (42, 5), da zu sein. Für die schon Verdammten und Seligen unter den anderen Verstorbenen kann es nur zur Bestätigung ihres Schicksals dienen, denn an die Auferstehung glaubt der Verfasser des II. Hen. nicht.

Die rein geistige Auffassung der Paränesen, die die alte Hadesvorstellung ganz beiseite schiebt, die Gericht, Himmel und Hölle unmittelbar an den Tod des Menschen anschließt, war doch wohl ziemlich verbreitet. Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk. 16,19ff.), das Wort Jesu an den Schächer (Lk. 23, 43) können darauf führen[1], zumal wenn Lk. 16,30f. die Entbehrlichkeit des Auferstehungsglaubens betonen will.[2]

Allgemeiner als die Vorstellung, die das Gericht und mit ihm Himmel und Hölle an das Lebensende des Einzelnen verlegt[3], scheint im palästinischen Judentum die Kombination dieser Vorstellung mit dem Auferstehungsglauben gewesen zu sein. Der Tod gibt nur ein vorläufiges Gericht, eine vorläufige Scheidung, ein vorläufiges Paradies und eine vorläufige Hölle. Das Weltgericht und die endgültige Scheidung findet erst mit der Auferstehung der Toten statt, so in dem Einschub Hen. 22, 9—13, den

[1] Bousset, Religion, S. 338, liest aus Luk. 16, 19ff. 23, 43 gerade das Gegenteil heraus. In den Schriften des N. T., 2. Aufl., z. B. hat er richtig gesehen, daß die alte Hadesvorstellung überwunden ist.

[2] Anders denkt Bousset, Schriften, hier an die Auferstehung Jesu.

[3] Über den rein hellenistisch-jüdischen Unsterblichkeitsglauben s. o. S. 305f.

Bilderreden Hen. 37—71. IV. Esr. II. Bar., welche Schriften ja, wie wir sahen, die Auferstehung der Toten lehrten.[1] Nach Josephus Ant. 18, 14f. war der Glaube an den Zwischenzustand die Lehre der Pharisäer. Schon jetzt sieht Henoch die Auserwählten bei den Erzvätern im Paradies unter den Fittichen Gottes und hört sie Gott preisen (40, 5. 61, 12. 70, 4. 71, 16), kaum scheint sich ihr vorläufiger Zustand von dem endgültigen, der mit dem Gericht eintritt, zu unterscheiden (38f. 41f.), es sei denn, daß sie eine neue Leiblichkeit erhalten (51, 4. 61, 5). Ähnlich sieht Johannes (Apok. 6, 9. 8, 3. 4) die Märtyrer aufbewahrt unter dem himmlischen Altar, des Endes und der Auferstehung harrend. Auch IV. Esr. 7, 75. 88ff. 14, 14, 9. 49 ist der Zwischenzustand der Seligen ein himmlischer. Dementsprechend haben die verstorbenen Gottlosen schon jetzt ihre Hölle (II. Bar. 36, 11. IV. Esr. 7, 75ff.). Auch Ps. Sal. 3, 15f. 14, 5. 15, 13. 15. 16, 2 kommen die Gottlosen sofort in die Verdammnis; da nach 3, 16 die Gerechten auferstehen werden, ist der Zustand jener wohl auch nur ein interimistischer, doch ist eine sichere Klarheit aus diesen Psalmen nicht zu erhalten.[2] Wie ein Findlingsblock aus grauer Vorzeit ist in diese transzendenten geistigen Vorstellungen IV. Esr. 4, 41f. eingesprengt der Satz: «Die Wohnungen der Seelen im Hades sind dem Mutterschoß gleich; denn wie ein gebärendes Weib der Schmerzen der Geburt möglichst bald sich zu entledigen strebt, so streben auch sie danach, möglichst bald das zurückzugeben, was ihnen im Anfang vertraut ist.» Der Hades, der Aufenthalt der Toten, ist etwas Unheimliches, da harren die Seelen der Auferstehung des Leibes, das Nacktsein behagt ihnen nicht (2. Kor. 5, 3. 6). Dieses unheimliche Gefühl, das wie ein rudimentäres Stück aus altjüdischem Volksglauben in eine ganz neue Zeit hinübergekommen ist, loszuwerden, hat sich auch Paulus zu der Erwartung eines Himmels nach seinem Abscheiden durch-

---

[1] S. o. S. 303. 308ff. Ich fasse mich daher hier ganz kurz. Ausführliches über den sogenannten Zwischenzustand s. Volz, S. 133ff., auch Bousset, Religion, S. 340.

[2] Ich zitiere die Psalmen Salomonis nach der Ausgabe in The Old Testament in Greec, Band III. Die Übersetzung in Kautzschs Pseudepigraphen zählt die Verse anders.

gerungen: θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον (2. Kor. 5, 8) und das herrliche τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι in Phil. 1, 23.

Nicht nur der jüdisch-christliche Auferstehungsglaube hat seine Heimat im Parsismus, sondern auch der Glaube, daß die Seele des Menschen mit ihrem Tod in den Himmel, bzw. die Hölle kommt. Ja, wir sahen, daß dieser Glaube der ursprüngliche war und sich der Auferstehungsgedanke, der selbst von Haus aus nicht parsischen Ursprungs ist, erst langsam in der parsischen Religion Bürgerrecht erworben hat. Parsisch im rein genuinen Sinn des Wortes ist nur der Glaube an das Paradies und an die Hölle, die den Menschen am Jüngsten Gericht (Zarathuštra) oder bei seinem Tode erwarten (das jüngere Awesta im allgemeinen). Der Auferstehungsgedanke hat erst spät mit beiden eine allerdings enge Verbindung eingegangen. Vielleicht läßt die Tatsache, daß im apokalyptischen Judentum auch noch Himmel und Hölle ohne Auferstehung als möglich gedacht oder erst künstlich mit dieser kombiniert wurden, darauf schließen, daß der Auferstehungsgedanke im Parsismus immer noch nicht das Dogma geworden war.

Mit dem unmittelbar auf den Tod folgenden Eingang der Seele in den Himmel hängt zusammen die Vorstellung, daß jene von einem Engel in das Paradies geleitet wird.[1] Sie begegnete uns im jüngeren Awesta in dem schönen Mädchen, das in der dritten Nacht bei Morgendämmern die Seele des *Aša*-Gläubigen über die Brücke des Scheiders ins Paradies führte, und das nach der Deutung der späteren parsischen Theologen[2] den Frommen als sein eigenes Ich im Paradies begrüßt. Wir alle kennen dieses Geistwesen aus dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus, den nach seinem Tode Engel in Abrahams Schoß trugen (Lk. 16, 22), während es vom Reichen einfach heißt, daß er starb (V. 23). Das erinnert uns besonders an den

[1] Ausführliche Belege s. E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie, 1902, S. 40ff.; Bousset, Religion, S. 340f. In vielen Stellen, die Böklen anführt, kann ich persönlich allerdings keine Belege für unsere Vorstellung finden, aber das tut ja nichts zur Sache.

[2] S. o. S. 98ff. 110ff.

Awestatext V. 19, 27—30, wonach nur die Seele des Frommen über die Brücke geleitet wird.[1] So erklärt sich auch, wenn die guten Werke den Frommen ins Jenseits begleiten, schon die parsischen Theologen erklärten irrtümlich das schöne Mädchen so.[2] Das ist der Sinn des uns allen vertrauten Wortes aus Apok. Joh. 14, 13: «Selig sind die Toten, die im Herrn sterben von nun an. Ja, es sagt der Geist, daß sie ruhen sollen von ihren Mühen, denn ihre Werke begleiten sie».[3] Ähnlich IV. Esr. 7, 35: «Der Lohn folgt nach, die Vergeltung erscheint, die guten Taten erwachen, die bösen schlafen nicht mehr» oder im Traktat Sota. f. 3b: «Wer ein gutes Werk in dieser Welt ausübt, dem schreitet es in jener Welt voran». Von einem Abholen der Schlechten durch Teufel ist mir nichts bekannt[4], außer Jud. 9, wo Satan und Michael über den Leichnam Moses streiten; vgl. auch Midrasch Rabba zu Deut. 31, 14, wonach Samael mit den Engeln Gottes über Mosis Seele streitet. Schließlich könnte man noch dafür Test. Abrahams 16f. (Rez. A) anführen, wonach der Todesgott (θάνατος) in zwiefacher Gestalt der abgeschiedenen Seele erscheint, den Gerechten ἐν ὡραιότητι καὶ ἐν ἡσυχίᾳ πολλῇ καὶ κολακίᾳ, den Gottlosen ἐν πολλῇ σαπρίᾳ καὶ μεγίστῃ πικρίᾳ καὶ ἀγρίῳ τῷ βλέμματι καὶ ἀνίλεῳ.

---

[1] S. o. S. 98f.
[2] S. o. S. 103. 114.
[3] Falsch: folgen ihnen nach, ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν.
[4] Nicht in Betracht kommt, wie Bousset, Religion, S. 341, meint, Test. Ass. 6, 4.

9. Kapitel.

Die nationaljüdische Reich-Gottes-Hoffnung im hellenistisch-römischen Zeitalter.

Mit der transzendenten parsischen Reich-Gottes-Hoffnung verband sich auf jüdischem Boden die Zukunftshoffnung seines Volkes. Die Anfänge dieser Verbindung liegen schon, wie wir sahen, zurück in der ersten nachexilischen Zeit, da die persische Herrschaft auf dem Judentum lag. Man sollte denken, daß die parsische Hoffnung auf Gottes Reich das Übergewicht über die nationaljüdische Hoffnung auf Jahwes endgültiger Herrschaft hätte gewinnen oder sie gar verdrängen müssen. Aber die nationalen Erwartungen waren zu stark, als daß sie sich einfach beiseite schieben ließen. Religiöse und politische Aspirationen gingen gerade in den letzten Jahrhunderten, da das Judentum als Kirche oder gar vorübergehend als eigener Staat auf seinem ererbten Grund und Boden saß, zusammen. Zweifellos hat die nationaljüdische Reich-Jahwes-Hoffnung auch selbständig existiert ohne engere Verbindung mit der parsischen transzendenten Eschatologie oder höchstens in leiser Verknüpfung mit ihr; diese ganz zu ignorieren oder sich ihrem Einfluß ganz zu entziehen war natürlich nicht gut möglich, so wenig wie die parsische Eschatologie auf jüdischem Boden die jüdische Zukunftshoffnung ignorieren konnte. Es dreht sich nur darum, was man in den Vordergrund schiebt, das Nationale oder das Entnationalisierte. Die rein nationaljüdische Hoffnung wird in Zeiten überwogen haben, wo sich zu realisieren schien, was man politisch ersehnte und erstrebte, wo man in der Erfüllung zu leben glaubte, oder wo man, da alles gegen eine Realisierung zu sprechen schien, diese mit Gewalt herbeizuzwingen suchte. Jenes war der Fall, da die Hasmonäer

den Staat Davids neuschufen, dieses, da die römische Herrschaft ein für allemal der jüdischnationalen Hoffnung ein Ende zu machen schien. Die Vertreter dieser nationaljüdischen Reich-Gottes-Hoffnung sind seit Jesu Tagen vor allem die Zeloten, die «Eiferer»[1] die βιασταί, die das Himmelreich rauben (Mtth. 11, 12). Ihre Blütezeit fällt in die Zeit von den Tagen Herodes des Großen bis auf die Tage, da Jerusalem unter Titus in Flammen aufging.[2] Aber sie waren nicht von Haus aus «nationale Fanatiker», nicht nur die Aktivisten der messianischen Hoffnung.[3] Das wurden sie erst durch die Not der Zeit, sie waren wirklich die Vertreter einer theologischen Schule, eben jener, die Gottes Reich nicht mit der parsischen Brille, sondern mit der des Judentums ansahen. Ihre Heimat war Galiläa[4], wo sie wohl schon in der Makkabäerzeit mit Schrift und Wort für ihre Ansichten auftraten und Propaganda machten. Den Namen Zeloten haben sie sich wohl erst beigelegt oder beilegen lassen, als sie ihre Reich-Gottes-Hoffnung in die Wirklichkeit umzusetzen suchten, als sie das Bücherschreiben und das rabbinische Lehren sein ließen und zum Schwerte für Gottes Reich griffen. Ob und welche Schriften des apokalyptischen Zeitalters aus ihren Kreisen stammen, ist natürlich gar nicht zu sagen. Vielleicht stehen die Jubiläen, die Grundschrift der Testamente, die sogenannten Psalmen Salomos ihnen am nächsten, was natürlich nicht das Vorhandensein transzendenter eschatologischer Ideen in diesen Schriften ausschließt, wie umgekehrt in rein apokalyptischen Schriften wie im Henochbuch, IV. Esr. und II. Bar. sich auch ganz ausgesprochen jüdischnationale Erwartungen finden. Die Schriften des apokalyptischen Zeitalters zeigen nie eine

[1] Ζηλωτής Übersetzung des aramäischen *ḳ^ena'ani* Καναναῖος, vgl. Mk. 3, 18. Mtth. 10, 4 mit Luk. 6, 15. Act. 1, 13.

[2] S. Bousset, Religion, S. 101 f.; Hölscher, Geschichte der isr.-jüd. Religion, § 96.

[3] Wie Bousset irrtümlich meint. Hölscher faßt sie entschieden richtiger auf, indem er Josephus Antiq. XVIII, 4 ff. 23 ff. Bell. Jud. II, 118 nicht für wertlos hält.

[4] So Ezechias und sein berühmter Sohn Judas, der im Jahr 6 n. Chr. als Stifter des Zelotenbundes genannt wird, so Simon Zelotes unter den «Zwölfen Jesu», so auch vielleicht Judas Ischarioth, vgl. auch die judenchristliche Ketzerliste bei Justin Dial. 20 und Euseb. HE. IV, 22, 7, wo die Zeloten als Galiläer erscheinen.

ganz reine unverdorbene Weltanschauung. Judentum und Parsismus durchdringen sich; dabei dreht es sich nur um ein mehr oder weniger von einer der beiden Seiten.

Für die nationaljüdische Hoffnung stand einst die Heimkehr der Diaspora an der Spitze, sie war der Introitus der Heilszeit und wurde mit der Posaune Jahwes eröffnet.[1] Auch jetzt[2] hofft man, daß die Heimkehr der Zerstreuten die große Wendung bringen wird, schon deshalb nahmen Judas Makkabäus die Juden vom Galaaditis und sein Bruder Simon die von Galiläa mit nach Hause (1. Makk. 5, 9—54). Gott selbst hatte damals nach Ps. 68, 7. 23 die Einsamen und Gefangenen aus den Tiefen des Meeres heimgeführt, und die Juden machten selbst die Musik dazu (V. 26f.). Man war überzeugt in den Kreisen der «Frommen», daß die Makkabäer dazu berufen seien, Jahwes Reich zu bringen. Es herrschte die Stimmung, wie sie Ps. Sal. 11, 1—8 (I. Bar. 5) wiedergibt[3]:

«Posaunet in Zion mit der Trompete des Jubels[4] für die Heiligen.
Tut kund in Jerusalem die Stimme des Freudenboten,
Denn erbarmt hat sich Israels Gott ihrer Heimsuchung.
Tritt, Jerusalem, auf die Höhe, und sieh deine Kinder,
Von Aufgang und Untergang auf einmal vom Herrn gesammelt;
Vom Norden kommen sie mit Frohlocken über ihren Gott,
Von den Inseln von ferne hat sie Gott zusammengebracht.
Hohe Berge hat er erniedrigt ihnen zur Ebene,
Die Hügel flohen vor ihrer Heimkehr,
Die Wälder gaben ihnen Schatten auf ihrem Zug,
Allerlei wohlriechende Bäume ließ Gott ihnen aufsprossen,
Daß Israel ziehe im Schutz der Herrlichkeit ihres Gottes.
Zieh an, Jerusalem, die Gewänder deiner Herrlichkeit,
Bereite zu das Gewand deiner Heiligkeit,
Denn Gott hat Gutes über Israel geredet
Für immer und ewig.»

---

[1] S. o. S. 214ff. 222. 304.

[2] Zur Heimkehr im apokalyptischen Zeitalter s. Volz a. a. O., S. 309ff.; Bousset, Religion, S. 271f.

[3] Womit ich nicht gesagt habe, daß nun der Psalm gerade aus der ersten Makkabäerzeit stamme.

[4] ἐν σάλπιγγι σημασίας wohl übersetzt aus *b^e šofar hatt^e ruʿa*, vgl. zu σημασία = *t^e ruʿa* Num. 10, 5ff. 29, 1. 31, 6. 2. Chr. 13, 12.

Das Achtzehn-Bitten-Gebet der Synagoge[1], das in seinen Grundlagen sicher in unsere Zeit zurückgeht, läßt Gott selbst die Posaune blasen, aber auch es eröffnet mit der Heimkehr die Heilszeit: «Stoß in die große Posaune zu unserer Befreiung, pflanz auf ein Panier, unsere Zerstreuten zu sammeln; gepriesen seist du, Herr, der sammelt die Zerstreuten seines Volkes Israel» (V. 10 nach der palästin. Rezension).[2] Auch Ps. Sal. 8, 33f. läßt ersichtlich die Heimführung der Diaspora den Anfang der messianischen Zeit sein:

«Wende, Gott, deine Barmherzigkeit auf uns und erbarme dich unser,
Versammle die Zerstreuung Israels mit Erbarmen und Güte.»

An den Anfang der Heilszeit, unmittelbar anschließend an die «Wehen», verlegt auch Apok. Abr. die Heimkehr. So verheißt auch nach I. Bar. 2, 34f. Gott dem Volk, wenn es Buße getan hat (V. 30—33), daß er sie in das Land zurückführen wird, das er ihren Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat, damit sie es besitzen, «und ich werde ihnen einen ewigen Bund aufstellen, daß ich ihnen zum Gott bin, und sie werden mir zum Volk sein, und ich werde mein Volk Israel nicht mehr vom Lande verstoßen, das ich ihnen gegeben habe», d. h. aber doch, die Endzeit, der neue Bund, wird durch die Heimkehr eingeleitet. Auch Jub. 1, 15. Test. Jud. 23, 5. Test. Ass. 7, 7. Test. Seb. 9, 7 (Rez. B) wird die Heimkehr als Beginn der Heilszeit an die Buße geknüpft. Die genannte zeitliche Fixierung der Heimkehr findet sich auch 2. Makk. 1, 27. 2, 18. I. Bar. 4, 36—5, 4. Tob. 14, 4f. Daneben findet sich die Vorstellung, daß die Heimkehr nach dem Neubau des Tempels (Hen. 90, 33, vgl. 90, 23) stattfindet oder auch nach dem Gericht (Sir. 33, 13a), bzw. dem Sturm der Heiden auf das neue Jerusalem (Hen. 57). An den Schluß der Heilszeit verlegt dagegen Tob. 13, 13 die Heimkehr. Nach der Bekehrung der Heiden zum Evangelium erwartet Paulus Röm. 11, 26 die

---

[1] Gust. Dalman, Die Worte Jesu, I, 1898, S. 300.

[2] Auch Mtth. 24, 31 dürfte Gott der sein, der mit der Posaune das Signal zum Sammeln der Zerstreuten gibt, und nicht die Engel, doch s. o. S. 304.

geistige Heimkehr Israels. Heimgeholt in das Land der Väter werden die Juden, die in allen Weltteilen zerstreut sind, «von den vier Flügeln der Erde» (18-Bitten-Gebet, babyl. Rez., vgl. auch das *Habi'enu*-Gebet in der babyl. Rez. und Mtth. 24, 31), «vom Aufgang bis zum Niedergang» (I. Bar. 4, 37. Ps. Sal. 11, 3f., vgl. Hen. 57, 1), «aus der weiten Welt» (2. Makk. 2, 18), «aus allen Heiden» (Tob. 13, 5). Aber zu den Juden gehören auch die zehn verloren gegangenen Stämme Israels [1], auch ihre Heimkehr erwartet man (IV. Esr. 13, 39ff.). Ihnen, bzw. den neuneinhalb Stämmen schreibt deshalb Baruch (II. Bar. 78ff.) einen langen Brief und verkündigt auch ihnen das Heil. Der Wiedervereinigung aller Stämme Israels gilt das Gebet des Siraciden (33, 13, vgl. Test. Benj. 10, 11). Freilich gab es unter den Schriftgelehrten des ersten christlichen Zeitalters auch eine starke Strömung, die nichts davon wissen wollte.[2] Rabbi Akiba und Rabbi Elieser ben Hyrkan lehrten: «Die zehn Stämme kommen niemals mehr zurück, denn es ist gesagt worden (Deuteron. 29, 27): 'Und er (Gott) schleuderte sie in ein anderes Land wie diesen Tag': wie 'dieser Tag' dahin geht und nicht wiederkehrt, so sollen auch sie dahin gehen und nicht wiederkehren.» Die Heimkehr der Diaspora wird meist in den überlieferten kühnen Bildern des Deutero-Jesaja und der nachexilischen prophetischen Literatur geschildert. Gott selbst führt meist zurück (Tob. 14, 5. I. Bar. 2, 34. 5, 6), und zwar in seiner Lichtherrlichkeit (I. Bar. 4, 37. 5, 7. 9. Ps. Sal. 11, 4). Für Philo ist der Führer wohl der Engel Gottes, eine übermenschliche Gestalt, nur den Erlösten sichtbar (de execrationibus C. 8f.).[3] Nach Ps. Sal. 17, 34 bringen die Heiden «die erschöpften Söhne» Israels als Geschenk nach Jerusalem. Getragen werden sie wie auf einem Königsthron (I. Bar. 5, 6), in Wagen kommen sie auf Windesflügeln (Hen. 57, 1). Auch die umgewandelte Natur hilft ihnen die Heimkehr erleichtern, Berge werden zur Ebene (I. Bar. 5, 7. Ps. Sal. 11, 5f.) und Bäume wunderbar um-

---

[1] Zur Frage der verloren gegangenen Stämme s. Bousset a. a. O., S. 272f.; Volz a. a. O., S. 314.

[2] Klausner a. a. O., S. 77f.

[3] Nur gelegentlich tut es «der Menschensohn» oder der Messias.

gestaltet zu ihrer Erquickung (I. Bar. 5, 8. Ps. Sal. 11, 6f.). Die Quellen des Flusses werden angehalten, daß die Juden ihn überschreiten können (IV. Esr. 13, 47).

Wie einst in nachexilischer Zeit erwartete man jetzt auf die Heimkehr folgend das neue Jerusalem und den neuen Tempel.[1] Beide Ereignisse hingen aufs engste zusammen, «darnach werden sie aus der Gefangenschaft heimkehren und Jerusalem mit Ehren (ἐντίμως) bauen» (Tob. 14, 5). Nur V. Sib. 420f. (414) wird Jerusalem in Pracht vom «Menschensohn» gebaut.[2] Jerusalem, das «zeitweilig preisgegeben» ward, wird «wieder hergestellt für immer» (II. Bar. 6, 9). Es wird ein «neues Jerusalem» sein (Test. Dan. 5, 12, vgl. Hen. 90, 29. II. Bar. 68, 5. IV. Esr. 8, 52). Einfach und schlicht, aber mit religiöser Wärme wird die Erbauung des neuen Jerusalems I. Bar. 5, 1f. geschildert:

«Zieh aus, Jerusalem, das Gewand deiner Trauer und deines Elends,
Und zieh an die Zierde der Herrlichkeit Gottes für ewig,
Tu um den Mantel der Gerechtigkeit Gottes,
Setz auf dein Haupt den Kopfschmuck der ewigen Herrlichkeit.»

Eben die Herrlichkeit Gottes verleiht der Stadt Pracht und Glanz (Ps. Sal. 17, 35. II. Bar. 32, 4. Test. Dan. 5, 12), «unsterbliches Licht» zieht sie an (III Sib. 787).

Aber die Phantasie ließ sich daran nicht genügen, hatte sie doch alttestamentliche Vorbilder. Damit das neue Jerusalem die Menschen alle fassen kann, die in ihm wohnen werden, muß das alte völlig abgetragen werden (Hen. 90, 28f. 36). Viele Stadien wird es weit sein (V Sib. 424, vgl. Apok. Joh. 21, 16). Ja, der Umfang der Mauern des neuen Jerusalems wird bis nach Joppe sich erstrecken, damit es direkt an der See liegt, und ihre Mauern werden sich bis zu den finsteren Wolken erheben (V Sib. 251).[3] Glänzender wird die Stadt sein als Sonne, Mond und Sterne (ebds. 421). «Gebaut wird Jerusalem werden mit Saphir

---

[1] S. o. S. 217 u. vgl. Volz a. a. O., S. 334ff.; Bousset, Religion, S. 273f. 328.

[2] S. u. in Kapitel 10.

[3] Die rabbinischen Phantasien über den Umfang der Stadt s. Volz, S. 335f.

und Smaragd, und mit Edelsteinen deine Mauern, und die Türme und Bollwerke mit reinem Gold, und die Straßen Jerusalems werden gepflastert mit Beryll, Karfunkel und Steinen aus Ophir» (Tob. 13, 16). Mit glühenden Farben hat die Offenbarung des Johannes das neue Jerusalem beschrieben, das auf einem großen und erhabenen Berge liegt: «Ihr Glanz war gleich dem kostbarsten Stein, wie dem Jaspiskristall. Es hatte eine große und hohe Mauer, hatte zwölf Tore . . ., von Osten drei Tore, und vom Norden drei Tore und vom Süden drei Tore und vom Westen drei Tore. Und die Mauer der Stadt hatte zwölf Grundsteine. Und der mit mir redete, hatte als Maß ein goldenes Rohr, damit er die Stadt, ihre Tore und ihre Mauer messe. Und die Stadt war viereckig, und ihre Länge war wie die Breite, und er maß die Stadt mit dem Rohre an 12000 Stadien, ihre Länge, Breite und Höhe waren gleich. Und er maß ihre Mauer 144 Ellen nach Menschenmaß (d. h. wie ein Engel mißt). Und das Bauwerk ihrer Mauer war Jaspis, und die Stadt war reines Gold gleich reinem Glas. Die Fundamente der Stadtmauer waren mit allerlei Edelstein geschmückt: das erste Fundament war Jaspis, das zweite Saphir, das dritte Chalzedon, das vierte Smaragd, das fünfte Sardonyx, das sechste Sardion, das siebente Chrysolith, das achte Beryll, das neunte Topas, das zehnte Chrysopras, das elfte Hyacinth, das zwölfte Amethyst. Und die zwölf Tore waren zwölf Perlen, und jedes einzelne Tor bestand aus einer Perle. Und die Plätze der Stadt waren reines Gold wie durchsichtiges Glas» (21, 10—21). Aber diese Schilderung des neuen Jerusalems, die ihre Wirkung noch bis auf das protestantische Kirchenlied ausübte, die den frommen Nicolai singen ließ: «Von zwölf Perlen sind die Tore an deiner Stadt», und Meyfart beten hieß: «Jerusalem, du hochgebaute Stadt, wollt' Gott, ich wär' in dir», geht schon eigentlich nicht mehr auf das irdische Jerusalem, sondern auf das himmlische, das auf die Erde vom Himmel herabkommt. Mit der jüdischnationalen Vorstellung verbindet sich die parsisch-transzendente vom himmlischen Paradies und entleiht diesem seine Farben und seinen Schmuck.[1] Das «neue Jerusalem» wird selbst das Paradies.

---

[1] Mit Boussets Verweis auf die weitverbreiteten, volkstümlichen

In diesem Sinn versteht der Seher Apok. Joh. 21, 10f. «die heilige Stadt Jerusalem, die vom Himmel von Gott herabkommt, die die Herrlichkeit Gottes hat» (vgl. 3,12. 21, 2). Es ist «das obere Jerusalem», «das ewige Erbteil» (II. Hen. 55, 2), «das himmlische Jerusalem» (Hebr. 12, 22), «die bleibende Stadt», die die Christen nach Hebr. 13,14 suchen, «die unsichtbare. Stadt» (IV. Esr. 7, 26), aufgebaut auf gewaltigen Fundamenten (IV. Esr. 10, 27. 42. 53f., vgl. 13, 36) «im strahlenden Glanz» und «wundervoller Herrlichkeit» (IV.Esr.10,50). Dieses obere Jerusalem ist für Paulus «die Mutter von uns allen» (Gal. 4, 26). So ist dieses Jerusalem, das mit dem Paradies identifiziert wird, präexistent, es ist bei Gott «im voraus bereitet», er hat es Adam sehen lassen, ehe er sündigte, Abraham in der Nacht zwischen den Opferstücken und Moses auf dem Sinai (II. Bar. 4).

Zum neuen Jerusalem gehört naturgemäß auch der neue Tempel. Was aber von der Stadt galt, galt auch von Gottes Haus. Deshalb fleht die dreizehnte Bitte des Achtzehn-Bitten-Gebets (in der palästin. Rezension) Gottes Erbarmen nicht nur über Jerusalem, die Stadt Gottes, sondern auch über den Zion, die Wohnung der göttlichen Herrlichkeit. Schon für das Buch Daniel stand der neue Tempel im Mittelpunkt der eschatologischen Erwartungen (8,14). Nach Tob. 14, 5 werden die Heimkehrenden den Tempel bauen. Aber meistens nahm man an, daß Gott selbst ihn auf wunderbare Weise erstehen ließ. Gott selbst wird sein Heiligtum in der Mitte seines Volkes erbauen, daß er bei ihm auf dem Berge Zion wohnen kann (Jub. 1, 17. 28). Nur Sib. III 290. V 422 baut der «Menschensohn» (414) den Tempel[2], Targ. Jes. 53, 5 der Messias. Wie Jerusalem wird auch «das Haus des großen Königs für immerdar gebaut werden» (Hen. 91, 13, vgl. Jub. 1, 28), und zwar in unerhörter Pracht. «Der Tempel des großen Gottes wird von herrlichem Reichtum strotzen, von Gold und Silber und purpurnem Schmuck» (III Sib. 657). Er soll berühmter als der erste sein (Test. Benj. 9, 2.

Phantasien von der wunderbaren verschollenen Stadt, von Palästen in der Luft, dem Schloß auf dem Meer oder der ins Meer versunkenen Stadt (Religion, S. 328) ist es hier nicht getan.

[1] S. u. in Kapitel 10.

Tob. 14, 5). Er ist ein «Tempel der Herrlichkeit» (Test. Lev. 18, 6) und wird als «Haus der Herrlichkeit und Herrschaft für immer gebaut werden» (Hen. 93, 7). Vor allem aber ist auch diese Herrlichkeit des neuen Tempels die heilige Herrlichkeit Gottes (Sir. 33, 19. Lobgesang der drei Männer 30). Mit der Neuerrichtung des Tempels erwartete man die Rückkehr seiner heiligen Geräte, die nach 2. Makk. 2, 4—8 Jeremias, nach II. Bar. 6, 5—10. 80, 2 Engel aus dem Untergang gerettet hatten.[1] Ähnliches erhofften die Samariter, wenn sie am Versöhnungstag um Wiederoffenbarung der Stiftshütte beteten[2], denn nach ihrem Glauben waren die heiligen Geräte im Garizim verborgen worden.[3] Der Samaritaner, der nach Joseph. Antiq. XVIII 4, 1 unter Pilatus seine Landsleute auf den Garizim bestellte, um die in ihm verborgen gehaltenen heiligen Geräte den Seinen hervorzuholen, wollte damit die messianische Zeit heraufführen.

Wie Jerusalem ist auch der Tempel präexistent, so lehrt uns eine merkwürdige Baraita.[4] Es erklärt sich das nicht nur daraus, daß der Tempel doch ein Teil der himmlischen neuen Stadt ist, sondern daß diese selbst zum Tempel Gottes wird: «Das Haus, das sich der Herr errichten wird, wird Jerusalem genannt werden» (Test. Lev. 10, 5). So sieht der Apokalyptiker im neuen Jerusalem, wie er ausdrücklich bezeugt (Joh. 21, 22), überhaupt keinen Tempel, da Gott in ihr ist. Und vom neuen Jerusalem sagt der Apokalyptiker: «Der Herr der Schafe ist drin» (Hen. 90, 29[5]), ewig wohnt er hier bei seinen Frommen (Jub. 1, 17. 29 u. ö.). Als den präexistenten Tempel kann der Ahnherr ihn im Gesicht als im Himmel vorhanden sehen (Test. Lev. 5, 1).

---

[1] Nach Horajoth 12a (Wünsche, Übersetzungen zu Talmud und zu den Midraschim II, 3, S. 426) soll Josias bereits die Geräte verborgen haben.

[2] Ad. Merx, Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner, 1909, S. 28, Vers 17ff.

[3] Liber Josuae ed. Iuynboll, 1848, Cap. 42. Abulfathi Annales Samaritani ed. Vilmar, 1865, S. XLV.

[4] Klausner a. a. O., S. 66.

[5] Ich gehe von der Annahme aus, daß Hen. 90, 28ff. von der Stadt und nicht vom Tempel reden.

Auf einer Linie mit der ältesten auf Deutero-Jesaja zurückgehenden Hoffnung liegt nun auch die Erwartung, daß auch die Heiden an der Herrlichkeit des neuen Jerusalems teilnehmen sollen. Ja, diese, weithin leuchtend, zieht sie sogar herbei (Tob. 13, 11. [Sin.] Ps. Sal. 17, 33f.). «Viele Heiden werden von ferne kommen zu dem Namen des Herrn des Gottes, mit Geschenken in den Händen und Geschenken für den König des Himmels, Geschlechter auf Geschlechter werden dir Preis bringen» (Tob. 13, 11, vgl. Test. Benj. 9, 2. Apok. Joh. 21, 24ff.). Sofort, wenn der Tempel gebaut ist, werden die Heiden sich bekehren zur Wahrheit und Gottesfurcht und ihre Götzenbilder vergraben und Gott preisen (Tob. 14, 6f. Test. Seb. 9, 7. Hen. 10, 21). Ähnlich wird die Bekehrung der Heiden Hen. 90, 28ff. mit dem erfolgten Neubau Jerusalems in Verbindung gebracht. Alle Tiere auf Erden und alle Vögel des Himmels fallen nieder, flehen an und gehorchen Gottes Wort (Vers 30). «Es werden von den Heiden viele auf ihn hoffen» (Apok. Abr. 29).

Nicht minder stark als im Mutterland war bei den hellenistischen Juden die Hoffnung vorhanden, daß die Heiden auch am Reich Gottes teilnehmen müßten, wie die Sibylle zeigt. Auch die Heiden werden mit ihren Schätzen für den neugebauten Tempel beisteuern (III 291f). «Kommt niederfallend zur Erde, laßt uns alle anflehen den unsterblichen König, den großen und ewigen Gott. Laßt uns zum Tempel schicken, denn er allein ist der Herrscher, und laßt uns alle das Gesetz des höchsten Gottes bedenken, welches von allen auf Erden das gerechteste ist. Wir aber waren von dem unsterblichen Wege abgeirrt und verehrten Werke, von Menschenhand gemacht, in törichtem Sinne, Götzen und Bilder abgeschiedener Menschen ... Kommt, im Hause Gottes auf unser Angesicht fallend, laßt uns mit Gesängen erfreuen Gott, unsern Erzeuger, in seinem Hause» (III 716ff.) ist das Bekenntnis der Heiden, vgl. auch 6 : 6ff. 725f.

Jedenfalls muß um die Wende der Zeiten der Gedanke, daß auch die Heiden zum Reich Gottes kommen, auch gegenteiligen Meinungen zum Trotz, immer wieder aufgetaucht und betont worden sein, zumal in den an der alttestamentlichen Prophetie orientierten Kreisen. So ver-

kündigt Johannes der Täufer: «Gott vermag sich aus diesen Steinen Kinder zu erwecken» (Lk. 3, 8). Auch Jesus erwartete, daß viele von Osten und Westen kommen werden und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zusammen liegen werden (Mtth. 8, 11. Lk. 13, 29), daß Gottes Reich einem Volk gegeben wird, das seine Früchte bringen wird (Mtth. 21, 41).[1] Auch Paulus ist überzeugt, daß dermaleinst «die Fülle der Heiden» sich zu Gott bekehren wird (Röm. 11, 25), er hält an der Hoffnung der Heiligen Schrift und der doch wohl stark verbreiteten Erwartung[2] seines Zeitalters fest.

Gewiß gab es auch in unserer Periode Schriftgelehrte, die es für unmöglich hielten, daß die Heiden am messianischen Heil teilnehmen könnten.[3] Es zeigt sich uns in der zeitgenössischen Literatur eine Richtung, die vom Religiösen ganz abstrahierte, und die in ausgesprochenem Nationalismus der Überzeugung war, daß die Heiden dermaleinst nur dazu bestimmt seien, die jüdische Knute zu verspüren, daß sie als Sklaven dem auserwählten Volk zu dienen hätten, das ein Herr über die ganze Erde sein wird. Israel wird «die Heiden richten und über die Völker herrschen» (Sap. 3, 8), glücklich wird es sein, wenn es auf die Nacken und Flügel des Adlers hinaufsteigt und, von Gott erhöht, am Sternenhimmel schwebt (Ass. Mos. 10, 8 f.). Schon dem Erzvater Jakob wurde nach Jub. 32, 19 verheißen: «Ich werde deinem Samen die ganze Erde, die unter dem Himmel ist, geben, und sie werden über alle Völker herrschen, wie sie wollen, und darnach werden sie die ganze Erde besitzen».

Diese Gedanken finden ihre Ergänzung durch die Hoffnung auf das bevorstehende, auch die Heiden treffende Weltgericht, die man aus der früheren Zeit in die jetzige übernommen hat.[4] Wenn die Gottlosen unter den Juden

---

[1] Daran zu zweifeln liegt kein Grund vor, mag auch das Gleichnis von den bösen Weingärtnern vielleicht aus der Gemeinde stammen.

[2] Aus der geringen Bezeugung der Hinwendung der Heiden zum messianischen Reich zieht m. E. Bousset, Religion, S. 269, irrige Folgerungen.

[3] Klausner a. a. O., S. 80 ff.

[4] S. o. S. 229 ff.

schon dem Gericht Gottes verfallen, können die Heiden doch nicht verschont bleiben. Es muß «das Gericht der Gerechtigkeit der ganzen Welt offenbar werden» (Hen. 91, 14). Deshalb betet man:

«Erbarme dich unser, Herr, aller Gott, und schaue zu
Und wirf deine Furcht auf alle Heiden.
Erhebe deine Hand wider die fremden Völker,
Daß sie sehen deine Macht.
Wie du dich vor ihnen für uns als den Heiligen erzeigtest,
So erweise dich groß vor uns an ihnen,
Und sie sollen dich erkennen, wie auch wir erkannten,
Daß es keinen Gott gibt außer dir, Herr.» (Sir. 33, 1 ff.).

Gott ist eben «ein gerechter Richter über alle Völker der Erde» (Ps. Sal. 9, 4), «der die ganze Erde in seiner Gerechtigkeit richtet» (ebds. 8, 29) und «Könige und Reiche richtet» (ebds. 2, 34, vgl. Sir. 33, 12).

«Der höchste Gott wird sich erheben, der allein ewig ist,
Und wird offen hervortreten, um die Heiden zu strafen,
Und all ihre Götzenbilder vernichten» (Ass. Mos. 10, 7).[1]

Alle diese letzten Stellen reden eigentlich nicht mehr davon, daß die Heiden durch das Gericht zu Gott geführt werden, sondern, daß es ihnen völligen Untergang bringt, daß sie beim letzten Gericht gänzlich vernichtet werden (vgl. Test. Sim. 6, 3 f., vgl. II. Bar. 70, 7 ff. Hen. 90, 18). Ja, man hat zur Zeit Jesu vielfach des Glaubens gelebt, daß nur Israel als «Kinder Abrahams» dem zukünftigen Zorngericht entrinnen würde (Lk. 3, 7).

Eine eigenartige Wandlung erfuhr der Gedanke vom Gericht über die Heiden in dem auf Hes. 38 f. zurückgehenden und in dem auch weiterhin in nachexilischer Zeit immer wieder auftauchenden Gedanken vom Gericht an der gegen das neue Jerusalem, bzw. das neue messianische Reich anstürmenden Heidenwelt.[2] Wie in der vorapokalyptischen Zeit gehört auch in unserer Zeit der Ansturm der Heiden auf Jerusalem bereits in die Heilszeit, da der Tempel neu erstanden ist (III Sib. 657 ff.), da der

---

[1] Zum Gericht des Menschensohnes über die Heiden s. u. in Kapitel 10.

[2] Volz a. a. O., S. 175 ff.; Bousset, Religion, S. 251 ff.

Christus vorhanden ist und sein tausendjähriges Reich zu Ende geht (Apok. Joh. 20, 6ff.). Das wird auch für Hen. 56 gelten.[1] Der Gedanke von Gog und Magog, wie es jetzt statt Gog aus dem Lande Magog heißt, hat allerdings seine alte Frische verloren, er ist zum Dogma geworden, so daß man in der rabbinischen Theologie schließlich von den Tagen Gogs und Magogs als einer gegebenen Größe redete.[2] An die Skythen oder an ein nordisches Volk speziell denkt man längst nicht mehr. Meist liegt, wenn vom Gog die Rede ist, etwas Geheimnisvolles in dieser Bezeichnung, man kann in ihm eine Bezeichnung für alle möglichen Völker finden, die sich zum Sturm auf das neue Jerusalem und das eben erst zu seiner Ruhe heimgekehrte Volk Gottes anschicken. Geheimnisvoll klingt das Wehe, das die Sibylle über das Land Gog und Magog (III 319f. 512) anstimmt. Auch daß es nach der ersten Stelle mitten zwischen den äthiopischen Flüssen liegt, lüftet uns nicht den Schleier. In Hen. 56 sind Gog — der Name fehlt — die Parther und Meder, deren Könige von den Engeln angereizt werden, «daß ein Geist der Unruhe über sie kommt und sie von ihren Thronen aufjagen, daß sie wie Löwen von ihren Lagern und wie hungrige Wölfe unter ihre Herde hervorbrechen. Sie werden heraufziehen und das Land seiner Auserwählten betreten, und das Land seiner Auserwählten wird vor ihnen wie eine Dreschtenne und ein festgetretener Pfad sein» (V. 5f.). Nach Apok. 16, 12. 14b kommen die Könige, die sich zum Kampf am Tage des allmächtigen Gottes versammeln — der Name Gog wird wieder nicht genannt — vom Osten jenseits des Euphrat, den ein Engel Gottes ausgetrocknet hat, eben damit sie über den Fluß ziehen können. Die Absicht wird also den Königen von Gott selbst eingegeben. Nach Apok. Joh. 20, 8f. wird der nach tausendjähriger Gebundenheit[3] losgelassene Satan[4] «die

[1] Hen. 90 ist nicht vom letzten Ansturm der Heiden auf das neue Jerusalem die Rede, sondern gibt die Geschichte der einzelnen Heidenkriege gegen das jüdische Volk.

[2] Klausner a. a. O., S. 98f. zu den Vorstellungen der tanaitischen Zeit über Gog und Magog.

[3] S. o. S. 300ff.

[4] Entsprechend sind es Apok. 16, 13f. Dämonen in Froschgestalt, die die Völker aufreizen: doch zerreißen V. 13. 14a den Zusammenhang.

Heiden an den vier Ecken der Erde, Gog und Magog», also alle Völker der Welt zum Krieg gegen die heilige Stadt Gottes aufbieten. Auch IV. Esr. 13,5 «kommt von den vier Winden des Himmels her ein unzählbares Heer von Menschen zusammen». In diesem Sinn ist auch das heidnische Heer von III. Sib. 663ff. zu verstehen. Das Bild, das die Sibylle hier vom letzten Ansturm der gesamten Heidenwelt auf das neue Zion und den neuen Tempel sowie von ihrem Untergang im Weltgericht entwirft, ist großartig und findet sich in dieser Art in keiner anderen jüdischen Apokalypse: «...es werden die Könige der Völker gegen dieses Land insgesamt einen Ansturm machen, sich selbst den Tod bringend, denn den Tempel des großen Gottes und die trefflichsten Männer werden sie verderben wollen. Wenn sie in das Land gekommen sind, werden die schändlichen Könige rings um die Stadt jeder seinen Thron aufstellen, bei sich habend sein ungehorsames Volk. Und Gott wird mit lauter Stimme reden zu dem ganzen unerzogenen, eitel denkenden Volk, und das Gericht wird ihnen kommen vom großen Gott, und sie werden alle umkommen durch die unsterbliche Hand. Vom Himmel werden feurige Schwerter auf die Erde fallen, wiederum große Fackeln werden kommen, mitten unter die Menschen hineinleuchtend. Die allesgebärende Erde wird in jenen Tagen bewegt werden durch die unsterbliche Hand, und die Fische im Meer und alle Tiere der Erde und die unzähligen Arten der Vögel und alle Seelen der Menschen und das ganze Meer wird schaudern vor dem unsterblichen Antlitz, und es wird Schrecken sein. Die jähen Gipfel der Berge und die ungeheuren Hügel wird er zerreißen, und das schwarze Dunkel wird allen sichtbar sein. Neblige Schluchten in den hohen Bergen werden voll von Leichen sein; es werden strömen die Felsen von Blut, und jeder Gießbach wird die Ebene füllen. Die schön gebauten Mauern der feindseligen Männer werden alle zu Boden fallen, weil sie das Gesetz des großen Gottes und sein Gericht nicht erkannt haben, sondern im törichten Sinn ihr alle im Ansturm gegen den Tempel die Lanzen erhobt. Und Gott wird alle richten mit Krieg und Schwert und Feuer und alles überschwemmenden Regen, und es wird Schwefel vom Himmel kommen, dazu Sturm und

Hagel, viel und hart; Tod wird über das Vieh kommen. Und dann werden sie den unsterblichen Gott erkennen, der dies vollendet. Wehklagen und Kampfgeschrei zugleich wird auf der unendlichen Erde sein, indem die Männer umkommen und alle Gießbäche werden mit Blut strömen. Auch die Erde selbst wird trinken von dem Blute der Umkommenden; die wilden Tiere werden sich sättigen am Fleische.»

Die Verbindung verschiedener aus der nationaljüdischen und aus der parsischen Eschatologie stammenden Gedankenreihen, die für die Vorstellung vom letzten Ansturm der Heiden charakteristisch sind und sich schon in vorapokalyptischer Zeit fanden, treffen in dieser grandiosen Schilderung der Sibylle zusammen: Ansturm und Vernichtung der Heidenwelt, Weltgericht und Weltende. Ähnlich ist die Verknüpfung dieser Gedankenreihen in IV. Esr. 13, 1ff. Allerdings ist das Bild weniger farbenreich als in der Sibylle. Auch hier wird der Ansturm der sich allerdings schon sehr zaghaft zum Kampf wagenden Heiden (Vers 8) auf das göttliche Reich[1] im Weltgericht durch Feuer abgeschlagen. Daß nicht Gott selbst, sondern der «Menschensohn» dieses vollzieht, tut nichts zur Sache, es könnte auch gerade so gut Gott selbst an seiner Stelle stehen. Der Seher sieht, «wie er von seinem Mund etwas wie einen feurigen Strom ausließ, von seinen Lippen einen flammenden Hauch, und von seiner Zunge ließ er hervorgehen stürmende Funken; alle diese aber vermischten sich ineinander: der feurige Strom, der flammende Hauch und der gewaltige Sturm. Das fiel über das anstürmende Heer, das zum Kampfe bereit war, und entzündete sie alle, so daß im selben Augenblick von dem unzählbaren Heer nichts anderes zu sehen war außer dem Staube der Asche und dem Dunst des Rauchs» (V. 10f.). Wenn sich dann «Gestalten von vielen Menschen nahen, die einen frohlockend, die anderen traurig; einige waren in Banden, einige führten andere als Opfergaben mit» (V. 13), so sind das wohl die Heiden, die dem Gericht entkommen sind und nun zum Zion, sich Gott unterwerfend, gezogen

[1] Vom neuen Jerusalem ist hier deshalb keine Rede, weil eigentlich der Menschensohn, der den Ansturm abschlägt, in eine andere Gedankenreihe gehört, s. u. in Kapitel 10.

kommen und als Opfergabe die Diaspora ihm bringen. Vielfach fehlt allerdings die Bekehrung der übrig gebliebenen Heiden, sie ist eigentlich schon IV. Esr. 13 nach der gründlichen Vernichtung kaum noch zu erwarten. Die Heiden, die sich in ihrer Gesamtheit zum Sturm auf Jerusalem, bzw. das messianische Reich angeschickt haben, werden alle vernichtet, so in Judith 16, 18. Hen. 56 und in den beiden Dubletten Apok. Joh. 19, 11—21 und 20, 6—10. Aber auch Apok. Joh. 19, 20 ist das Gericht, das sie trifft, ein Weltgericht: 20, 9 fällt Feuer vom Himmel und verzehrt sie, 19, 21 werden sie getötet mit dem Schwert, das aus dem Mund des Christus hervorgeht. Judith 16, 18 gibt Gott den Völkern, die sich wider sein Volk erhoben, und die er am Tage des Gerichts straft (vgl. V. 16), Feuer und Würmer in ihr Fleisch, daß sie heulen vor Schmerz in Ewigkeit. Nach Hen. 56 werden in Anlehnung an Hes. 38, 21. Sach. 14, 13. Hagg. 2, 22 die Heiden «untereinander das Morden beginnen, und ihre Rechte wird gegen sie selbst erstarken. Ein Mann wird nicht seinen Bruder, noch der Sohn seinen Vater kennen, bis ihre Leichen durch ihr Morden unzählbar geworden sind, und ihr Strafgericht wird nicht vergeblich sein. In jenen Tagen wird die Unterwelt ihren Rachen aufsperren, sie werden hinabsinken, und ihr Untergang wird zu Ende sein. Die Unterwelt wird die Sünder vor dem Angesicht der Auserwählten verschlingen» (V. 7f.). Hier ist deutlich ausgesprochen, daß das Weltgericht auch die gottlosen Juden, die Sünder, trifft. Auch die nationaljüdische Eschatologie erwartete so gut wie die transzendente parsische den Untergang der gottlosen Juden bei dem Weltgericht zusammen mit den Heiden; sie verfallen wie diese einfach dem Tod (Hen. 1, 1. 9. 50, 2. 81, 8). Dabei sekundieren die Gerechten vielfach Gott und schneiden den Gottlosen die Hälse ab (Hen. 98, 12, vgl. 94, 7ff.).

Gelegentlich nimmt man auch an, daß ein Rest der Heiden beim Weltgericht entkommt; dieser muß dann in Zukunft Sklavendienste dem Volk Gottes tun (Hen. 90, 30. II. Bar. 72, 4f.), wie man es andererseits auch ohne die Gerichtsvorstellung erhofft.[1]

---

[1] S. o. S. 362.

Naturgemäß ist der Ort des mit dem Weltgericht zusammenfallenden Gerichts über die gegen Jerusalem und das neue Reich anstürmende Heidenwelt der Zion, Gottes Wohnung (IV. Esr. 13, 35). Der Gedanke eines forensischen Gerichtes, wie wir ihn bei der parsisch-jüdischen Apokalyptik fanden[1], fehlt beim Gericht über «Gog» in der rein jüdischen Zukunftshoffnung vollständig.

So ist Jerusalem gerettet aus dem letzten Ansturm der Heiden hervorgegangen (II. Bar. 29, 2). Dabei findet sich die Vorstellung[2], daß Gottes Volk während der schweren Drangsalszeit auf wunderbare Weise von Gott geborgen wird, vielleicht in Anlehnung an alttestamentliche Stellen (Jes. 26, 20, Sach. 14, 5): «Gott wird Israel erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen», daß es von hier aus der Vernichtung seiner Feinde zuschaut (Ass. Mos. 10, 9f.).

Nach geschehenem Gericht vollendet sich die Heilszeit für das jüdische Volk, das nun erst in Wirklichkeit eine communio sanctorum wird[3]; es wird ein Volk des Herrn sein und eine Sprache werden» (Test. Jud. 25, 3). Nur weil die Israeliten einst in sich und ihrem Land diese Herrschaft Gottes verwirklichen sollen, sind sie die «Heiligen» (Dan. 7, 18. 21. 25. 27. 8, 24. Hen. 38, 4. 41, 2. 48, 2. 7f. 50, 1. 51, 2. 58, 3. 61, 8. 99, 1. 100, 5). Sie sind die «Auserwählten» (Hen. 1, 3. 8. 5, 7. 40, 4. 41, 2. 45, 5. 48, 9. 50, 1. 51, 2. 56, 6. 58, 1. 61, 4. 8. 12f. 62, 8. 70, 1. Mk. 13, 21f.), «die Auserwählten der Welt» (Hen. 99, 2), «die auserwählten Gerechten» (Hen. 1, 1. 38, 3. 4. 39, 6. 58, 1), «die auserwählten Gerechten der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit» (Hen. 93, 10, vgl. Jubil. 1, 16. 21, 24). Sie sind die «Gerechten» (Hen. 1, 8. 27, 3. 38, 2ff. 39, 4. 45, 6. 47, 1. 48, 7. 51, 2. 5. 56, 7. 58, 1. 61, 13. 62, 7f. 12. 70, 3. 99, 16. 100, 5), die «Kinder der Gerechtigkeit» (Hen. 91, 3. 93, 2), «die Pflanze der Gerechtigkeit und Wahrheit» (Hen. 10, 16, vgl. 84, 6), «die

[1] S. o. S. 317f.

[2] Bousset, Religion, S. 254f., hat darauf aufmerksam gemacht.

[3] Alle die folgenden Bezeichnungen der Teilhaber am zukünftigen nationalen Reich gelten auch für die Genossen des himmlischen Reiches. Aber die Bezeichnungen sind ihrer Herkunft nach wesentlich jüdisch.

Gemeinde der Gerechten, deren Werke vor dem Herrn der Geister aufgehoben sind» (Hen. 38, 1f.) und die nun «eingesammelt werden» (Hen. 81, 9). Es sind «die Kinder des lebendigen Gottes», der «ihr Vater in Festigkeit und Gerechtigkeit» ist, und der sie liebt (Jubil. 1, 25, vgl. 2, 20), es sind «die Gesegneten des Vaters» (Mtth. 25, 34), die «Kinder der Wahrheit» (Hen. 105, 2), die «Genossen der himmlischen Heerscharen» (Hen. 104, 6). Vor allem sind die Teilnehmer des neuen Reiches der Macht der Sünde entnommen. «Den Auserwählten wird Weisheit verliehen; alle diese werden leben und nicht mehr sündigen, weder aus Versehen noch aus Übermut, und in dem erleuchteten Menschen wird Licht und dem Verständigen Verstand sein, sie werden sich nicht verschulden noch sich versündigen alle ihre Lebenstage» (Hen. 5, 8f.). Jetzt ist ihnen die Vorhaut ihres Herzens beschnitten und ein heiliger Geist gegeben, der sie rein macht, daß sie sich in Ewigkeit nicht mehr von Gott wenden und seine Gebote halten (Jubil. 1, 23f.). «Das böse Herz wird von ihnen genommen sein und ihnen gegeben ein Herz, das das Gute versteht und Gott allein zu dienen» (Apok. Mos. 13), und «der Geist der Gnade» wird auf sie gegossen, daß sie in Gottes Geboten wandeln (Test. Jud. 24, 2). Israel wird «rein von aller Sünde der Hurerei und der Unreinigkeit und der Befleckung und der Schuld und der Verirrung» (Jub. 50, 5). «Jedes schlechte Werk hat ein Ende ... Gerechtigkeit und Wahrheit werden in Freuden für immer gepflanzt werden» (Hen. 10, 16, vgl. V. 20), und «die Ungerechtigkeit wird vergehen wie ein Schatten und keine Dauer haben» (Hen. 49, 2). «Jede Sünde wird vergehen, und die Gottlosen werden aufhören, Böses zu tun» (Test. Lev. 18, 9), sie werden nicht mehr sündigen vor Gott, «alle Menschenkinder sollen gerecht sein» (Hen. 10, 21). Auch die kultischen Gebote werden gehalten, der Sabbat wird nicht mehr entweiht (Jubil. 2, 20. 50, 3). Rein wird das Land, rein für immer die Erde (Hen. 10, 22. Jubil. 4, 26. 50, 5), denn seit Ewigkeit her hat Gott sein Land und sein Gebiet geheiligt (IV. Esr. 9, 7).

Nun erst wird Kanaan wirklich Israels Land, das ihm Gott von Anfang an für alle Ewigkeit bestimmt hat, wie die Jubiläen immer wieder betonen (13, 3. 20f. 14, 7.

15, 10 u. ö., vgl. Test. Lev. 7, 1). Sicher wird Israel in ihm vor seinen Bedrängern und Feinden wohnen (Jub. 50, 5. Hen. 53, 7), in dem «Besitz des Landes, wie es in der Vorzeit war» (Sir. 33, 13). Nun kann es sich wieder Häuser bauen und bewohnen (Hen. 91, 13). Gesegnet vor allen Völkern (Jub. 12, 23f. 19, 18. 20f. 20, 10. 21, 25. 22, 13 u. ö.), wird Israel ein Vater vieler Völker (Jub. 15, 6f. 16. 16, 17. 27, 11). Völker sollen ihm untertan werden (Jubil. 23, 30), auf ihren Nacken setzt es seine Füße (I. Bar. 4, 25, vgl. Hen. 38, 5. 48, 9), es steigt «auf Nacken und Flügeln des Adlers» (Ass. Mos. 10, 8).

Damit aber bricht der Weltfriede an, das pazifistische Ideal eines durch die Kriege der letzten Jahrhunderte ermüdeten und zermürbten Volkes erfüllt sich, hatte man doch schon in der nachexilischen persischen Zeit auf diesen Weltfrieden gehofft.[1] Mit den «Prozessen, Anklagen, Streitigkeiten, Rachetaten, Blutschuld, Begierden, Neid und Haß und all dem Ähnlichen», das ausgerottet wird (II. Bar. 72, 4), muß auch der männermordende Krieg «dauernd ein Ende haben». Da «wird es kein Eisen für den Krieg geben noch einen Kleiderstoff für einen Brustpanzer. Erz wird nichts nütze sein, noch Zinn etwas frommen oder geschätzt sein, und Blei wird nicht begehrt werden. Alle diese Dinge werden vernichtet und von der Oberfläche vertilgt werden» (Hen. 52, 8f.). In der messianischen Zeit werden alle Völker «ihre wechselseitigen Kriege lassen» (IV. Esr. 13, 33), denn «ein Gott, der Kriegen ein Ende setzt, ist der Herr» (Judith 16, 3), «der auf der ganzen Erde dem bösen Krieg ein Ende macht» (III Sib. 653).[2] Dann «werden sie ohne Kriege sein in den Städten und Dörfern» (III Sib. 707), «kein Schwert noch Kriegslärm wird sein» (ebds. 751), «noch Mord noch Kriegsgetümmel» (V. Sib. 431). Vor allem wird Israel und sein Land diese Wohltat genießen: «Dann wird das Land ganz ausruhen von Aufruhr, und alles, was unter dem Himmel ist, vom Krieg» (Test. Sim. 6, 4). Wenn das «Heil Israels kommt ... ruht Jakob in Frieden und alle Heiden« (Test. Jud.

---

[1] S. o. S. 244f.

[2] Daß auch der Messias den Kriegen ein Ende macht, s. o. S. 253.

22,2). Nicht umsonst verkündigt im Weihnachtsevangelium der Engel «Frieden auf Erden» (Lk. 2, 14).

Auch in der Tierwelt hört der Krieg auf: die wilden Tiere kommen aus dem Wald hervor und stellen sich den Menschen zum Dienst zur Verfügung, Nattern und Drachen spielen mit kleinen Kindern (II. Bar. 73, 6. III. Sib. 620ff. 743ff.).[1]

Aber nicht nur der Krieg soll aufhören auf Erden, sondern überhaupt alle Plage und alle Qual (Hen. 10, 22. 25, 6). Da werden die Auserwählten «auf die Enge und die vielen Mühsale hinblicken, wovon sie erlöst sind» (IV. Esr. 7, 96). «Denn sie wurden errettet aus dieser Welt der Drangsal und warfen von sich die drückende Last der Trübsale» (II. Bar. 51, 14). «Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen» (Apok. Joh. 7, 17. 21, 4). Die einst hungerten, sollen satt werden, und einst weinten, sollen lachen (Lk. 6, 21). «Gesundheit wird herabsteigen im Tau, und Krankheit wird sich entfernen. Und Sorge und Trübsal und Seufzer werden unter den Menschen vergehen, und Freude wird auf der ganzen Erde einherwandeln» (II. Bar. 73, 2). «Den Auserwählten wird Licht, Friede und Freude zuteil werden, und sie werden das Land erben» (Hen. 5, 7, vgl. Vers 9. Jubil. 23, 29).

Und dieses Land wird — und hier berührt sich die alte nationaljüdische Zukunftshoffnung mit der parsischen von der neuen Erde[2] — überreich in seinem Ertrag gesegnet sein. «In jenen Tagen wird die ganze Erde in Gerechtigkeit bestellt, ganz mit Bäumen bepflanzt werden und voll von Segensgaben sein. Allerlei liebliche Bäume werden auf ihr gepflanzt werden; Weinstöcke wird man auf ihr pflanzen, und die auf ihr gepflanzten Weinstöcke werden Wein in Überfluß tragen, und ein Maß Oliven wird zehn Kufen Öl geben» (Hen. 10, 18f.). Da wird Gott «die himmlischen Vorratskammern des Segens öffnen, um sie auf die Erde, auf das Werk und die Arbeit der Menschenkinder herabkommen zu lassen» (Hen. 11, 1). «Zehntausendfältig wird die Erde ihre Frucht geben; und an einem Weinstock werden tausend Ranken sein,

---

[1] S. o. S. 241f.

[2] S. o. S. 143ff. 237.

und eine Ranke wird tausend Trauben tragen, und eine Traube wird tausend Beeren tragen, und eine Beere wird vier Kor Wein bringen. Und die, die gehungert haben, sollen reichlich genießen; weiter aber sollen sie auch an jedem Tage Wunder schauen. Denn Winde werden von mir ausgehen, um Morgen für Morgen den Duft der aromatischen Früchte mit sich zu führen, und am Ende des Tages Wolken, die heilungbringenden Tau herabträufeln. Und zu jener Zeit werden wieder die Mannavorräte von oben herabfallen; und sie werden davon in jenen Tagen essen, weil sie das Ende der Zeiten erlebt haben» (II. Bar. 29, 5ff.).[1] Da «werden die Schnitter sich nicht abmühen, und die, welche bauen, sich nicht abarbeiten, denn von selbst werden die Arbeiten weiteren Fortgang haben samt denen, die daran arbeiten in vieler Ruhe» (II. Bar. 74, 1). So wird in der neuen Zeit die Arbeit zum Segen werden (Hen. 10, 16).

Fruchtbar wie das Land sind auch seine Bewohner. Zahlreich wie der Sand am Meer zu werden ist Israels Bestimmung (Jubil. 13, 20. 14, 4. 18, 15. 19, 22. 24, 10. 25, 16. 27, 23. Gebet Asarjas 13. Targum zu Jes. 53, 10). Nur deshalb führt Gott das Volk in das Land seiner Väter zurück, damit sie es besitzen und er sie mehre, «und nicht sollen sie wieder vermindert werden» (I. Bar. 2, 34). Das alte Ideal, lebenssatt und hochbetagt, reich mit Kindern gesegnet zu den Vätern versammelt zu werden, findet jetzt seine volle, überreiche Verwirklichung. Die Frommen «werden die Zahl ihrer Lebenstage vollenden, und die Jahre ihrer Wonne werden in ewigem Jubel und Frieden während all ihrer Lebenstage viel sein» (Hen. 5, 9); sie werden ein längeres Leben auf Erden führen als die Urväter (Hen. 25, 6, vgl. Targum zu Jes. 53, 10). Langsam steigt die Lebensdauer in der messianischen Zeit: «Die Tage werden anfangen, viel zu werden und zu wachsen unter jenen Menschenkindern von Geschlecht zu Geschlecht und von Tage zu Tage, bis ihre Tage nahe kommen an 1000 Jahre, und zwar an mehr Jahre als die frühere Menge der Tage. Und es gibt keinen Alten und keinen, der

---

[1] Vgl. auch das bekannte Irenaeusfragment, das sich mit unserer Stelle stark berührt, Patrum apostolicorum opera ed. Gebhard, Harnack, Zahn, 1877, S. 69.

seiner Tage satt ist, sondern sie werden alle Knaben und Kinder sein. Und alle ihre Tage werden sie in Frieden und Freuden vollenden» (Jubil. 23, 27ff.), denn «niemand wird vorzeitig sterben» (II. Bar. 73, 3). Leben werden die Frommen, «bis sie 1000 Kinder zeugen, und alle Tage ihrer Jugend und ihres Alters werden sie in Frieden vollenden» (Hen. 10, 17). Auch Geburt und Geburten werden sich wandeln. «Auch die Weiber werden alsdann keine Schmerzen mehr zu leiden haben, wenn sie gebären; und nicht werden sie sich quälen, wenn sie die Früchte ihres Mutterschoßes zur Welt bringen» (II. Bar. 73, 7).

Das sind allerdings alles «viele große Wunder», die Israel erleben wird, nachdem Gott das Heer der versammelten Heiden vernichtet hat (IV. Esr. 13, 50). Und doch liegen sie durchaus auf einer Linie mit dem, was die Juden schon im persischen Zeitalter erhofft hatten, es sind rein nationale Erwartungen, die mit einem wiederkehrenden Paradies oder einem Paradieseskönig[1] nichts zu tun haben, und die deshalb auch mit der nationalen Messiashoffnung ruhig zusammengehen können. Und doch, man kann sich nicht über die großen Geschehnisse wundern, denn einen ewigen Bund hat ja Gott mit seinem Volk geschlossen (I. Bar. 2, 35. Jubil. 15, 9. 19), und «das Zeichen des ewigen Bundes» ist und bleibt die Beschneidung (Jubil. 15, 11ff.), also ist nur durch sie der Höchste der Gott seines Volkes, und es sein Volk für ewig (I. Bar. 2, 35. Jubil. 2, 19. 15, 32f. 25, 12). Israel ist ein Samen der Gerechtigkeit, der in alle Ewigkeit besteht, unter dem Gott wohnt und sein Heiligtum für alle Ewigkeit gebaut hat (Jubil. 22, 11. 25, 21); es ist Gottes Erbteil, ein priesterliches Königtum und ein heiliges Volk (Jubil. 16, 18. 33, 20, vgl. 1. Petr. 2, 9. Apok. Joh. 5, 10). Mit dieser Erkenntnis, daß Israel ein priesterliches Volk ist, ist eigentlich Levi die Vorzugsstellung, die es einst hatte, für die Zukunft genommen. Und in der Tat schweigt die Zukunftshoffnung fast völlig von Levi und einem besonderen Priesterstand, so gut wie vom Opfer und Tempelkult. Nur Test. Lev. 8, 3 findet sich der Befehl und die

---

[1] Bousset, Religion, S. 267.

Verheißung an Levi: «Von nun an werde zum Priester des Herrn, du und dein Same bis in Ewigkeit», und in Jubil. 31, 14: «Gott gebe dir und deinem Samen Größe und großen Ruhm und dich und seinen Samen bringe er sich nahe von allem Fleisch, damit sie in seinem Heiligtum dienen wie die Engel des Angesichts und wie die Heiligen. Und wie sie wird der Same deiner Söhne sein zum Ruhm und zur Größe und zur Heiligung, und er mache sie groß in alle Ewigkeiten.»

Eine Stellung für sich nimmt in der nationaljüdischen Zukunftshoffnung des apokalyptischen Zeitalters der Messias ein.[1] Er ist durchaus so wenig notwendig, wie er für die jüdische Zukunftserwartung des persischen Zeitalters notwendig war[2], denn immer ist noch Gott der König des kommenden Reiches schlechthin. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist der Zentralbegriff der eschatologischen Erwartung geblieben. Die Hoffnung auf den irdischen König lag in der griechisch-römischen Zeit meistens nur an der Peripherie der eschatologischen Erwartung, wenigstens für einen großen Teil der Juden und ihrer Literatur. Vorhanden wird sie allerdings immer gewesen sein und in gewissen Kreisen des Volkes immer gepflegt worden sein. Diese Kreise haben wir in den strengen Nationalisten zu suchen, den ausgesprochenen Chauvinisten des Judentums, die das alte Reich Davids in seiner ganzen politischen Macht und mit seinem ganzen Umfang wiederherstellen wollten. Es waren im zweiten Jahrhundert die Anhänger des hasmonäischen Hauses, ihnen galten die Makkabäer, wenigstens Männer wie Jonathan, Simon und Hyrkan I., als die erwarteten Könige des messianischen Reiches (Jubil. 31, 13 ff.[3] und Test. Lev. 18, 1). Und die Makkabäer ließen es sich gefallen, wie wir aus Ps. 110 schließen dürfen, wenn er auf Simon geht.[4] Zweifellos gehörten anfangs die Pharisäer zu diesen Nationalisten, ihnen waren die Hasmonäer das messianische Haus, bis sie sich mit ihnen verkrachten. Es kam ihnen auch nicht darauf an, die Messias-

[1] S. Volz a. a. O., S. 177 ff.; Bousset, Religion, S. 255 ff.
[2] S. o. S. 250 ff.
[3] S. weiter unten.
[4] Das Akrostich der ersten Verse scheint schwerlich Zufall zu sein.

würde dem Phreroras, dem Bruder des Herodes, zu weissagen (Joseph. Antiq. XVII, 44f.). Auch die Zeloten und ihr Anhang werden den kommenden König, der das Heil bringen sollte, verkündigt haben. Dabei war es diesen Nationalisten ganz gleichgültig, ob er aus der Familie Davids war, wenn er ihnen nur ihre Wünsche erfüllte. Sie erwarteten nicht erst den bevorstehenden Umschwung, der ihnen den Messias bringen sollte, ab, sondern nach ihrer Meinung mußte es gerade umgekehrt kommen, der Messias sollte die große Wendung herbeiführen. Gerade die Wende der Zeiten hat immer wieder solche Leute auftreten lassen, die den Chauvinisten schmeichelten und der Masse glauben zu machen suchten, daß sie von Gott dazu berufen seien, die Heilszeit zu bringen. Nicht umsonst warnt des Herrn Wort Mk. 13, 21f. seine sich noch zur jüdischen Gemeinde haltenden Gläubigen: «Wenn jemand zu euch sagt, 'siehe, hier ist der Christus, siehe dort', so glaubet es nicht. Es werden aber falsche Christusse und falsche Propheten aufstehen und werden Zeichen und Wunder tun, um womöglich die Auserwählten zu verführen» (vgl. Mtth. 24, 5. 11. 23f.). Solche Messiasse, auch wenn sie in unseren Quellen nicht als solche bezeichnet werden, waren Judas aus Gamala (gestorben 6 n. Chr.), der Sohn des Ezechias (Joseph. Antiq. XVII, 271f. Bell. Jud. II 118) und vielleicht auch sein dritter Sohn Menahem (Bell. Jud. II 433ff.)[1], Theudas, der mit seinem Anhang von der Reiterei des Prokurators Cuspius Fadus niedergemacht wurde (Act. 5, 36. Joseph. Antiq. XX, 97f.), der Ägypter Felix, der seine Anhänger auf den Ölberg führte, von wo sie auf sein Geheiß die Mauern Jerusalems einstürzen sehen sollten, um dann mit ihnen in die Stadt einzuziehen, und samt seinem Anhang vom Prokurator Felix geschlagen wurde (Act. 21, 38. Joseph. Ant. XX, 169f. Bell. Jud. II, 261ff.) und jener Unbekannte, der das Volk mit trügerischen Verheißungen, wohl als ein zweiter Moses, in die Wüste lockte und mit ihm von den Truppen des Prokurators Festus niedergemacht wurde (Joseph. Antiq. XX, 188). Auch Bar Kochba, der den jüdischen Aufstand unter Hadrian leitete, gehört zu diesen Männern, wie schon sein

---

[1] S. o. S. 353.

ihm auf Grund von Num. 24, 17[1] beigelegter Name, der Sternensohn, zeigt. Je mehr die Zelotenpartei ans Ruder kam, um so allgemeiner wurde die Hoffnung auf den nationalen König der Endzeit. Ein beredtes Zeugnis dafür ist das Neue Testament, das mit seinem Christusglauben überall an die jüdische Messiashoffnung anknüpft.[2] Es ist wohl kaum eine christliche Übertreibung, wenn Justin im Dialogus 81,1 den Juden Trypho sagen läßt: εὖ ἴσθι, ὅτι καὶ πᾶν τὸ γένος ἡμῶν τὸν Χριστὸν ἐκδέχεται, καὶ ὅτι πᾶσαι αἱ γραφαὶ, ἃς ἔφης, εἰς αὐτὸν εἴρηνται, ὁμολογοῦμεν. In dem Maße aber, als das Christentum anfing, sich die Welt zu erobern, trat die Messiashoffnung im Judentum zurück[3], um schließlich für es zum völlig rudimentären Stück seiner Theologie und seiner Frömmigkeit zu werden, dem jede Bedeutung fürs Leben fehlte. Dazu hatte nicht nur die Opposition gegen das Christentum mitgeholfen, das den Christus (Messias) in den Mittelpunkt seiner Frömmigkeit und seines Glaubens stellte, sondern auch die Tatsache, daß das jüdische Volk aufgehört hatte, als ein zusammenwohnendes, an seine von den Vätern ererbte Scholle gebundenes Volk zu existieren. Nur solange ihm die Möglichkeit gegeben war, einen Staat zu bilden oder neu zu schaffen, konnte der Messiasglaube die Fahne sein, um die sich die nationalen Kreise scharten.

Aber schon vor der Katastrophe unter Hadrian (135 p. Chr.), die ein für allemal den nationalen Aspirationen ein Ende machte, waren die Nationalisten im Judentum nicht die einzigen Führer des Volkes gewesen. Es war doch der größere Teil seiner Führer auf rein geistige Interessen eingestellt gewesen, ihnen ging die βασιλεία τοῦ θεοῦ über den Χριστὸς τοῦ θεοῦ. So erklärt sich auch, daß in der auf uns gekommenen Literatur unserer Periode der Messias so selten vorkommt. Selbst in Schriften, die wir als streng nationalistisch ansehen können, wie Judith oder dem I. und II. Makkabäerbuch, findet er sich überhaupt nicht, obwohl mehr wie einmal Gelegenheit gewesen wäre, auf ihn Bezug zu nehmen. Auch das Buch Daniel,

---

[1] S. o. S. 256.

[2] Nicht nur die Evangelien und die Apostelgeschichte, sondern auch Paulus.

[3] S. Klausner a. a. O.

das bei aller gewaltigen Jenseitsstimmung doch sehr nationalistisch denkt, erwähnt ihn nicht, auch nicht in Kap. 7[1]; dasselbe gilt von I. Bar. Tob. 13, 9ff. Sap. Hen. 1—36. 91—108. II. Hen., von denen die drei letzten doch eigentlich das national Jüdische fast völlig vermissen lassen. Auf keinen Fall möchte ich auch diejenige Literatur als Beleg für das Vorhandensein eines Messiasglaubens ansehen, die vom «Menschensohn» redet, wie die Bilderreden in Hen. 37—71, wie IV. Esr. 11, 36. 13, 1ff. V. Sib. 414ff. (III. 652f. Apok. Joh. 1, 12ff.) und gewisse Stellen der drei ersten Evangelien. Denn mit dem Messiasglauben hat die Erwartung vom «Menschensohn» von Haus nichts zu tun. Selbst Stücke wie IV. Esr. 7, 27ff. 12, 31ff. II. Bar. 29f. 39f. 53. 70—74 schalten für mein Gefühl aus, da der Messias hier erst durch Überarbeitung an Stelle des «Menschensohnes» getreten ist.[2] So bleiben als genuinliterarische Belege für die Messiasvorstellung nur Jubil. 31, 13ff., die Testamente, die Evangelien, Ps. Sal. 17. 18, die Targume und die alten jüdischen Gebete.

Der Zusammenhang des jüdischen Messiasglaubens mit der parsischen *Saošyant* oder «Heilandshoffnung», den wir schon im persischen Zeitalter feststellen konnten[3], ist in der griechisch-römischen Periode noch gut festzustellen. Freilich davon, daß mehrere «Heilande» auftreten werden, weiß man nichts mehr. Und doch muß dieser aus dem Parsismus übernommene «Heilands»glaube[4], allerdings umgebogen, in der jüdischen Zukunftshoffnung unserer Zeit eine große Rolle gespielt haben. Das beweisen die sogenannten Vorläufer des Messias, die im Grunde nichts anderes sind als degradierte «Heilande» oder *Saošyant*'s. Wie der Astvatereta, der «sieghafte» *Saošyant*, zwei Vorgänger hatte, Hušedar und Hušedar-mâh[5], so hat auch der Messias der Juden zwei Wegbereiter oder auch zwei Begleiter, deren ursprüngliche Heilandsnatur noch

---

[1] Zur Frage des Menschensohnes s. o. S. 268 u. Kapitel 10.
[2] S. u. Kapitel 10.
[3] S. o. S. 252ff.
[4] S. o. S. 85 zur Bedeutung von *Saošyant*. Wo ich den Ausdruck «Heiland» gebrauche, will ich ihn damit stark von dem national jüdischen «Messias» abrücken.
[5] S. o. S. 126ff.

deutlich durchschimmert. Meist sind es Moses und Elias. Sie erscheinen mit Jesus, dem Christ, auf dem Berg der Verklärung in der δόξα Gottes, die ja das Kennzeichen des messianischen Reiches ist[1] (Mk. 9), und sind daher auch wohl die Begleiter des Christus (cum his, qui cum eo) in IV. Esr. 7, 28. Sie sind auch wohl[2] die beiden Zeugen von Apok. Joh. 11, 3ff. (vgl. V. 6), die als die beiden vor dem Herrn stehenden Ölbäume und beiden Leuchter von Sach. 4[3] gedeutet werden (V. 4), und die in ihrer Aufgabe, den letzten Versuch Satans, das Reich Gottes an sich zu reißen[4], zu hindern und den Rest der treu gebliebenen zu sammeln, unterliegen (V. 7ff., vgl. Mk. 9, 13). Wie die Vorläufer des Astvatereta haben sie Macht, ihre Feinde zu töten (Apok. Joh. 11, 5). Vielleicht redet von diesen zwei eschatologischen Gestalten auch IV. Esr. 6, 26: «Da erscheinen die Männer, die einst emporgerafft sind, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt», denn Moses und Elias sind nach jüdischer Überlieferung nicht gestorben. Auch der berühmte Rabbi Jochannan ben Zakkai, der nach 70 p. Chr. die Schule von Jamnia gründete, lehrte, daß Moses und Elias dereinst zusammen wieder kommen sollen.[5] Meist beschäftigt sich aber die in die Zukunft schweifende Phantasie nur mit einem von beiden, man weiß vielfach nur von einem einzigen Vorläufer des Messias. Für gewöhnlich ist es in Anlehnung an Mal. 3, 23f.[6] Elias, der nach II Sib. 187 vom Himmel wiederkommt. So betet man im sicher alten Weinsegen des Neumondmahls: «Elias, der Prophet, komme eilends zu uns und der König Messias sprosse in unseren Tagen.»[7] Nach Targum Jerušalmi I zu Ex. 40, 10 soll «Elias, der Hohepriester, bereit sein, gesandt zu werden am Ende der Tage.» Seine ja schon an und für sich gewaltige Gestalt wurde noch mehr ins Riesenhafte gezeichnet, vgl. Sir. 48, 1ff. Unbewußt wirkt bei diesem Bild die Erinnerung mit, daß der Bote, der Gott zum Läuterungsgericht den

---

[1] S. o. S. 238ff. 333f.

[2] Bousset, Offenbarung des Johannes, S. 375; Antichrist, S. 135f.

[3] S. o. S. 191.

[4] S. o. S. 292.

[5] Volz a. a. O., S. 192.

[6] S. o. S. 252.

[7] Fiebig, Rosch-ha-schana, 1914, S. 28.

Weg bereiten soll (Mal. 3, 1 ff.), aus einer anderen Geisteswelt als der jüdischen stammt, daß Zarathuštra, der *Saošyant* der Gathas, ihm als Modell gestanden hat.[1] Daß Elias selbst einst als «Heiland» galt, weiß noch der Siracide, der ihm nicht nur die Aufgabe von Mal. 3, 23 f. zuweist, «die Herzen der Väter den Kindern wieder zuzuwenden», sondern auch die des Knechtes Jahwes[2] in Jes. 42, 6, «wiederherzustellen die Stämme Jakobs», was auch Targum Pseudo-Jonathan zu Deut. 30, 4 von Elias behauptet. Da die Aufgabe, die zerstreuten Stämme zu sammeln, gelegentlich[3] dem Messias obliegt (Targ. Jonathan zu Jer. 33, 13. Ps. Jonathan zu Num. 24, 7), bzw. dem «Menschensohn» (Apok. Abr. 31.[4] Mk. 13, 27. Mtth. 24, 31), dürften wir wohl vermuten, daß Elias zu den «Heilanden» gezählt wurde. Seine Aufgabe entspricht durchaus der der zwei *Saošyant*'s, die dem Astvatereta vorangehen: Ἠλείας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα (Mk. 9, 12, vgl. Mtth. 17, 11), und zwar, ehe die Auferstehung eintritt (V. 11), die nach parsischer Lehre[5] erst durch den Astvatereta vollzogen wird.

Von diesem ἀποκαθιστάνειν, diesem Zurückbringen auf den früheren Zustand durch Elias, wissen die Rabbinen der tanaitischen Zeit nicht genug zu erzählen[6]: er schlichtet die religiösen Streitigkeiten und stellt die Einheit des Volkes wieder her, geradeso wie Hušedar und Hušedarmâh. Wenn nach mancher alten rabbinischen Überlieferung Elias an der Wiederherstellung der Toten teilnimmt[7], so ist sogar auf ihn die Aufgabe des Astvatereta übertragen worden.

Mehr wie einmal wird man in irgendeinem religiösen Führer des Volkes den Elias, den Vorbereiter des Messias, gesehen haben. Nicht nur die Christen werden in Johannes

---

[1] S. o. S. 252.

[2] Zum möglichen Zusammenhang des Knechtes Gottes mit dem Urmenschen s. o. S. 187.

[3] S. o. S. 356.

[4] Die sogenannte Apokalypse Abraham ist wohl ebenso gut judenchristlichen Ursprungs wie IV Esr., II Bar., das beweist schon ihre Benutzung in den Pseudo-Klementinischen Rekognitionen.

[5] S. o. S. 137.

[6] Klausner a. a. O., S. 58 ff.

[7] Ebd. S. 62.

dem Täufer den Wegbereiter ihres Herrn gefunden haben (Lk. 1, 17), sondern auch seinen Zeitgenossen, und für Jesus war er der Elias (Mtth. 11, 11 ff.; Mk. 9, 13. Mtth. 17, 12, vgl. Joh. 1, 21).[1] Es mag auch manch anderer als Elias aufgetreten sein, wie vielleicht einer der oben genannten «Volksverführer»[2], die man gewöhnlich als Pseudo-Messiasse ansieht.

Außer Elias tritt auch gelegentlich Moses als einziger Wegbereiter des Messias auf. Nach samaritanischer Tradition soll Moses wiederkommen.[3]

Eigenartig ist V. Sib. 256 ff.:

εἷς δέ τις ἔσσεται αὖτις ἀπ᾽ αἰθέρος ἔξοχος ἀνήρ,
ὃς παλάμας ἥπλωσεν ἐπὶ ξύλου πολυκάρπου
Ἑβραίων ὁ ἄριστος, ὅς ἠέλιόν ποτε στήσει
φωνήσας ῥήσει τε καλῇ καὶ χείλεσιν ἁγνοῖς.

Das könnte ein christlicher Einschub auf Jesu Tod sein (Mtth. 27, 46. Lk. 23, 44 f.). Aber es kann auch hier eine Überlieferung zugrunde liegen, die in dem wiederkehrenden Moses (vgl. Ex. 17, 12) einen der «Heilande» sah. Dann wäre nicht auf das Sonnenwunder Josuas (Jos. 10, 12) angespielt, sondern auf den Stillstand der Sonne unter Hušedar, bzw. Hušedar-mâh.[4]

Wenn neben Moses und Elias in der christlichen, wohl auf jüdische Vorbilder zurückgehenden Literatur Elias und Henoch als die beiden Zeugen der Endzeit auftreten[5], so beweist das im Grunde nur, daß ursprünglich für die beiden Vorläufer des Messias überhaupt keine Namen oder bestimmte Persönlichkeiten der Vorzeit feststanden, daß man Namen erst erfand, weil auch die parsische Eschatologie sie bot. Wie sehr aber immer noch Zarathuštra selbst, der *Saošyant* der Gathas, als Vorbild auf die jüdische Zukunftshoffnung wirkte, wie sehr überhaupt die Aufgabe, die die parsische Theologie dem *Saošyant* zuwies, nämlich das ἀποκαθιστάνειν[6], auf die jüdische Es-

---

[1] Nach Luk. 3, 15 hielt das Volk ihn für den Messias.

[2] S. o. S. 375 f..

[3] Volz a. a. O., S. 191.

[4] S. o. S. 132 f. 136.

[5] Bousset, Antichrist, S. 134 ff. Aber falsch ist es, wenn Bousset, Religion, S. 267, noch andere Männer, die vor der Parusie erscheinen, mit den zwei Vorboten der Endzeit auf eine Stufe stellt.

[6] S. o. S. 133; Act. 13, 21 heißt die messianische Zeit χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων.

chatologie abfärbte, zeigten noch andere Erwägungen. Der *Ta'eb*, der «Wiederbringer, den die Samaritaner erwarteten, hat nichts, wie man aus Joh. 4, 25 schließen könnte, mit dem Messiasglauben zu tun, sondern ist nichts anderes als der *Saošyant*, dessen Aufgabe mit *Ta'eb* charakterisiert wird. Auch der Taxon, der nach Ass. Mos. 9, 1 aus dem Stamm Levi vor der seligen Endzeit auftreten wird, ist nichts anderes; sein Name Τάξων[1] ist eine richtige Übersetzung des parsischen *Saošyant*, ein part. futuri.[2] Seine sieben Söhne sind wohl die sieben Amesa spenta[3], von den Juden als Erzengel gefaßt. Wenn der Taxon mit seinen Söhnen freiwillig stirbt (V. 6) oder die beiden Zeugen in Apok. Joh. 11, 7 f. getötet werden, wie Elias Mk. 9, 13. Mtth. 17, 12, während Elias nach Sir. 48, 11 ewig lebt, so mag jene Vorstellung vielleicht auch auf uns unbekannte parsische Überlieferung über das Ende der zwei *Saošyant*'s zurückgehen.

Auch der Glaube an einen dermaleinst kommenden «Propheten» gibt die jüdisch umgewandelte parsische *Saošyant*-Vorstellung wieder. Wenn die Juden nach 1. Makk. 4, 44 ff. im Jahre 165 a. Chr. den entweihten Brandopferaltar abrissen und «die Steine auf dem Tempelberg an einen geeigneten Ort niederlegten, bis ihnen ein Prophet erstände, der ihnen Bescheid gäbe, was damit geschehen solle», so ist das nicht auf irgendeinen beliebigen Propheten zu deuten, sondern auf den Propheten schlechthin, der mit dem ἀποκαθιστάνειν die kommende Heilszeit vorbereitet. Es steht dieser Prophet dann auf einer Stufe mit Elias, der nach rabbinischer Tradition[4] die Schale mit dem Manna, die Schale mit dem Lustrationswasser und die Schale mit dem Salböl, mit dem er den Messias salben soll, und den Aronsstab wiederbringen wird. Als diesen «Propheten» gab sich sicherlich auch jener Samaritaner aus, der unter Pilatus seinen Landsleuten die auf dem Garizim versteckten heiligen Geräte hervorzaubern wollte.[5] Dieser Glaube, daß die heiligen Geräte, die jetzt verborgen

[1] Über die verschiedenen Deutungen des Τάξων s. Clemen in Kautzsch, Pseudoepigraphen II, S. 326.
[2] S. o. S. 85.
[3] S. o. S. 84 f.
[4] Klausner a. a. O., S. 61 f.
[5] S. o. S. 360.

sind, in der Endzeit wieder erscheinen werden, und der sich bei Juden und Samaritanern fand, muß mit dem Glauben an den kommenden «Propheten», der alles wiederherstellen soll, zusammengehangen haben. Bis auf das Kommen dieses προφήτης πιστός sollte der Makkabäer Simeon Anführer und Hoherpriester sein (1. Makk. 14, 41). Es ist derselbe Prophet, von dem Philo de monarchia I, 9 schreibt: ἀλλά τις ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ και προφητεύσει, schon das ἐπιφανείς weist auf das Übernatürliche seines Erscheinens und seiner Person hin. In diesem Sinn fragen auch Joh. 1, 21 die Juden den Täufer, der nicht ὁ Χριστός sein will: τὶ οὖν; Ἠλείας εἶ; und als er das verneint, ὁ προφήτης εἶ σύ; Hier wird sogar der kommende Prophet deutlich vom Elias der Zukunft unterschieden. Gerade das vierte Evangelium redet häufiger von diesem «Propheten», der die Heilszeit einleitet[1], ihn dabei scharf vom Messias unterscheidend. So erklärt nach der wunderbaren Speisung das Volk von Jesus: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον (Joh. 6, 14) und nach 7, 40 erhebt sich ein Zwiespalt darüber, ob Jesus ἀληθῶς ὁ προφήτης ist oder ὁ Χριστός. Vielleicht wurde Deut. 18, 15 als Weissagung auf diesen Propheten angesehen, vgl. die freilich auf Christus gedeuteten Stellen Act. 3, 22. 7, 37.

Nach alledem sehen wir, daß scharf zu unterscheiden ist zwischen der jüdischen «Messias»- und der parsischen «Heilands»-Hoffnung. Jene erwartete einen irdischen König der Heilszeit, diese einen sie einleitenden oder durch ἀποκαθιστάνειν vorbereitenden «Propheten». Die Ähnlichkeit beider sich ursprünglich fremden Hoffnungen hat sie in der Zukunftserwartung des späteren Judentums zusammengebracht, ohne den Unterschied beider Gestalten zu verwischen und sie in eine zusammenfließen zu lassen, wozu anfangs, als die *Saošyant*-Idee den Juden bekannt wurde, wie wir sahen[2], Neigung vorhanden war. Doch je mehr die parsische Eschatologie Eingang im Judentum fand, um so schärfer flossen die beiden Gestalten wieder auseinander; sie waren im Grunde doch zu verschieden.

---

[1] Bousset, Religion, S. 267, hat darauf aufmerksam gemacht.
[2] S. o. S. 251 ff.

Die führende beider Gestalten mußte für die nationale Zukunftserwartung naturgemäß der Messias bleiben, für den der *Saošyant* nur ein Wegbereiter oder Gefährte wurde.

Der gebräuchlichste Name für den jüdischen König der Heilszeit schlechthin war Messias — Christus —, wir lassen dabei vorderhand die Frage ganz aus dem Spiel, ob der Messias nur der Repräsentant einer Dynastie ist. Der Name Messias (hebr.: *mašiach, m^ešiach Jahwe*, aram.: *m^ešicha, m^ešicha d'adonai*) findet sich in dem Teil der jüdischen Literatur, die auf das jenseitige Reich Gottes hofft, nur selten. Er ist recht eigentlich in der volkstümlichen, nationalistischen Zukunftshoffnung zu Hause, also vor allem in den Literaturgattungen, die für das praktische Leben bestimmt waren. So ist er sehr häufig in den Targumen, die dem Volk die heiligen hebräischen Schriften im synagogalen Gottesdienst in Paraphrase und aramäischer Übersetzung nahebrachten.[1] Die älteren Targume, die noch mehr paraphrasierend sind, Jeruschalmi I und II und Hagiographen gebrauchen fast ausschließlich die Bezeichnung *malka m^ešicha*, das nur als «der König Messias» zu übersetzen ist, wie Ἰησοῦς Χριστός[2]; vgl. Jer. I.: Gen. 3, 15. 35, 21. 49, 1. 10—12. Ex. 40, 9. Num. 23, 21. 24, 20. 24. Deut. 25, 19. 30, 4; Jer. II.: Gen. 3, 15. 49, 10—12. Ex. 12, 42. Num. 11, 26. 24, 7. Hag. Targ.: Ps. 21, 2. 8. 45, 3. 61, 7. 9. 72, 1. 80, 16. Cant. 1, 8. 7, 14. 8, 1f. 4. Ruth 1, 1. 3, 15. Eccles. 1, 11. 7, 24, doch findet sich die absolute Bezeichnung *m^ešicha* auch gelegentlich, so Jer. I.: Num. 24, 17. 1. Sam. 2, 22. 4, 22 und mit Suffixen, auf Jahwe bezüglich, Ps. 2, 2. 18, 32. 20, 7. 84, 10. Da-

---

[1] Die ältesten Targume liegen im Jerusalemer Fragmententargum der Thora (Jer. I) und den palästinischen Fragmententargumen der Propheten (Jer. II) vor. Aus dem Jer. I zugrunde liegenden Werk wird Onkelos geflossen sein so gut wie das Targum des Jonathan b. Ussiel (Ps. Jon. 1), aus Jer. II das babylonische Prophetentargum (Jon.); vgl. Bacher in ZDMG. 28 (1874), S. 1ff. — Die palästinischen Targume zu den Hagiographen verraten in ihren haggadischen Wucherungen ein relativ hohes Alter, doch müssen sie einen ähnlichen Prozeß wie die babylonischen Targume durchgemacht haben. Ich halte immer noch Bachers Ansicht über die Entstehung der Targume für die richtige.

[2] Trotz Dalmans Einspruch (S. 237); auch im Hebr. heißt er *melek David*.

gegen ist in der jüngeren Targume die sich nach dem hebräischen Vorbild richtende Bezeichnung *m^ešicha d'adonai* zu Hause, vgl. Jes. 4, 2. 28, 5, mit Suffixen Hab. 3, 18. Sach. 4, 7. 10, 4, ebenso die abgekürzte Bezeichnung *m^ešicha* Gen. 49, 10. Num. 24, 17. 1. Sam. 2, 10. 2. Sam. 23, 3. 1. Reg. 4, 33. Jes. 9, 5. 10, 27. 11, 1. 6. 14, 29. 42, 1. 43, 10. 52, 13. Jer. 33, 13. Mi. 5, 2. Sach. 3, 8. 6, 12 oder in den Verbindungen *m^ešicha bar dawid* («der Gesalbte, der Sohn Davids») Jes. 30, 9. Hos. 3, 5, *m^ešicha d-Iisrael* («der Gesalbte Israels») Jes. 16, 1. 5. Mi. 4, 8, *m^ešiach d-ṣidḳa* («der Gesalbte der Gerechtigkeit») Jer. 23, 5. 33, 15; oder mit auf Israel bezüglichen Suffixen Jes. 53, 10. Jer. 30, 21. Hos. 14, 8.

Auch in den Gebeten findet sich gelegentlich der Titel «Messias». So lesen wir im Kaddisch des Gottesdienstes[1] die Bitte an Gott, «daß er heranbringe seinen Gesalbten» und im Kaddisch d-Rabbana, daß «er möge hervorsprudeln lassen das Ende, das Königreich seines Gesalbten». Beim Weinsegenspruch des Neumondsmahls betete[2] wohl zu Jesu Zeiten der Fromme: «Der König Messias sprosse auf in unseren Tagen.» Von dem zukünftigen König als dem «Messias» ist auch in den Gebeten die Rede, die von seinem Ahnherrn David als dem «Gesalbten» reden, auch wenn jener diesen Titel nicht ausdrücklich erhält; aber durch die Angabe der Filiation von dem «gesalbten» Stammvater wird er implicite auch als solcher bezeichnet. So betet die vierzehnte Bitte des Achtzehn-Bitten-Gebets in der palästinischen Rezension[3]: «Erbarme dich, Herr, nach deinem großen Erbarmen über Israel . . . und über das Königreich Davids, des Gesalbten deiner Gerechtigkeit». Im *Habi'enu*-Gebet (babyl. Rezension)[4] lesen wir, «daß sich freuen die Gerechten über den Bau deiner Stadt . . . und über das Sprossenlassen eines Horns für deinen Knecht David und über das Zurichten einer Leuchte für den Sohn Isais, deinen Gesalbten»; fast gleichlautend gibt diesen Wunsch das wohl in die tanaitische Zeit zurückreichende

---

[1] Dalman a. a. O., S. 305; in einer Handschrift fehlt die Bitte in den beiden Kaddiš-Gebeten.
[2] S. Rosch-ha-schana ed. Fiebig, 1914, S. 28.
[3] Dalman a. a. O., S. 300.
[4] Ebds. S. 304.

Musaph-Gebet des Neujahrstages wieder.[1] Zu den Gebeten unserer Zeit gehören auch die sogenannten salomonischen Psalmen: vom Χριστὸς κυρίου[2] reden 17, 36. 18, 8, vom Χριστὸς αὐτοῦ 18, 6. Wohl findet sich der Titel Messias auch in Apokalypsen, aber hier ist er meist interpoliert. Doch das tut ja schließlich nichts zur Sache; das Vorkommen beweist nur, wie sehr man vom «Messias» redete, wobei es gleichgültig ist, ob die Interpolation jüdisch oder christlich ist. So ist Hen. 48, 10 «und sein Gesalbter» Einschub, ebenso der ganze Vers Hen. 52, 4, der denselben Ausdruck hat.[3] In IV. Esr. II. Bar. ist der Christus, der vielfach mit dem «Menschensohn» gleichgesetzt wird und wohl auch des öfteren auf Einschub beruht, christlichen Ursprungs.[4]

Andere Namen für den jüdischen König der Heilszeit sind wie der «Messias» gleichfalls meistens dem Alten Testament entnommen. So findet sich, wie wir schon sahen, in Verbindung mit jenem in der jüngeren Literatur häufig seine Bezeichnung als «König».[5] Er ist vielleicht auch III. Sib. 611 der βασιλεὺς μέγας, vielleicht aber auch der «Menschensohn» (vgl. Vers 286), und ist Ps. Sal. 17, 47 (vgl. V. 23) der βασιλεὺς Ἰσραήλ. Aber im allgemeinen ist doch, wo vom König der Endzeit geredet wird, stets Gott gemeint. Als der Messiaskönig der Endzeit ist nach Num. 24, 17 gemeint der Stern Test. Jud. 24, 1 und Test. Lev. 18, 3.[6] Beliebt scheint auch, wie die oben genannten Gebete zeigten, die Bezeichnung des Messias als «Sproß» (*ṣemach*) gewesen zu sein — Sach. 3, 8. 6, 12 waren das Muster[7] — oder «das Horn» nach Ps. 132, 7. Aus Mtth. 9, 15. Mk. 2, 19 f. Joh. 3, 29 kann man vielleicht schließen, daß auch «Bräutigam» eine Bezeichnung für den Messias im jüdischen Sprachgebrauch war. Das Verhältnis des Messias zur neuen Gemeinde wurde, indem man auf

---

[1] Ebds. S. 306; FIEBIG a. a, O., S. 46.

[2] Das κύριος ist sicher christliche Korrektur, wie LXX Thren. 4, 20.

[3] DALMAN a. a. O., S. 221, N. MESSEL, Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch, 1922, S. 31 f., haben die Unechtheit richtig erkannt trotz BOUSSETS (Religion, S. 261) Einspruch.

[4] S. u. in Kapitel 10.

[5] Belege von den Rabbinern der tanaitischen Zeit s. bei KLAUSNER.

[6] Zum Stern in V. Sib. 158 s. o. S. 328.

[7] S. o. S. 254.

alttestamentliche Vorbilder zurückgriff, die das Verhältnis Jahwes und des Volkes unter diesem Bild oder dem der Ehe beschrieben, unter dem Bild des Bräutigams und der Braut geschildert. Aber vielleicht war die Gemeinde erst Ersatz für eine wirkliche Braut des Messias. Schließlich wäre denkbar, daß Mtth. 9, 15. Mk. 2, 19f. gar nichts mit dem jüdischen Messiasglauben zu tun hätten, sondern mit der parsischen Menschensohnhoffnung.[1] Die noch bis heute geltende Sabbatbitte: «Komm, mein Freund, entgegen der Braut» (*l^{e}ka dodi liḳrath kalla*) ist sicher uralt.[2] Merkwürdigerweise wurde das Hohe Lied zur Zeit Jesu von der Synagoge noch nicht auf den Messias gedeutet. Gelegentlich scheint der Messias auch als «Erlöser» (*go'el*) bezeichnet worden zu sein, indem man auch eine alttestamentliche Bezeichnung Gottes (Deutero-Jesaja) auf ihn überträgt. So lesen wir in der ersten Bitte des Achtzehn-Bitten-Gebets (babyl. Rez.) von «Gott, der gedenkt an die Gnadenerweisungen der Väter und sich ihrer Kinder erbarmt und den Erlöser ihren Kindeskindern bringt»[3], vgl. IV. Esr. 12, 34, wo auf den Titel *Go'el* angespielt sein könnte.[4] Älter ist vielleicht auch der Titel «Tröster» (*m^{e}nachem*), auch wenn er erst aus nachtanaitischer Zeit überliefert ist[5]; darauf kann vielleicht Lk. 2, 25. Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7 führen: der Heilige Geist ist allerdings im vierten Evangelium an Stelle des Christus getreten.[6] Andere Namen, die man dem Messias in tanaitischen Kreisen beilegte, sind nie Allgemeingut gewesen, es sind Erfindungen einzelner Theologen[7], wie wir sie früher schon Jes. 9, 5. 8, 8. Jer. 23, 6 kennen lernten.[8] Das gilt besonders für

---

[1] S. u. in Kapitel 10.

[2] Merkwürdig ist, daß Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I (1922), S. 51ff., das bekannte Synagogengebet mit keinem Wort erwähnen.

[3] Test. Lev. 2, 10 ist περὶ τοῦ μέλλοντος λυτροῦσθαι Ἰσραὴλ κηρύξεις wohl christlich geändert, die echte Lesart ist περὶ λυτρώσεως τοῦ Ἰσραὴλ κηρύξεις.

[4] 13, 26 geht auf den «Menschensohn».

[5] Klausner a. a. O., S. 69.

[6] S. Bousset, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 20, S. 286f.; Religion, S, 261; vgl. auch Strack-Billerbeck a. a. O. II (1924), S. 124 zu «Trost» als Bezeichnung der messianischen Heilszeit.

[7] Klausner a. a. O., S. 68f.

[8] S. o. S. 254.

die Messiasnamen des amoräischen Zeitalters, von denen der bekannteste Schilo[9] ist, auf Grund von Gen. 49, 10.

Dagegen findet sich der Name «Sohn Gottes» für den Messias unserer Periode nirgends, Lk. 1, 32 redet von Jesus, dem Messias der Christen. Sollte, wie manche Gelehrte glauben, Ps. 2 aus unserer Zeit stammen, so wäre V. 7 nicht anders zu verstehen, als wie wir früher ausgeführt haben.[1] Nicht in Betracht kommen IV. Esr. 7, 29. 13, 32. 37. 52. 14, 9, da hier die Übersetzung filius meus falsch ist und, selbst wenn sie recht wäre, die Stellen nicht vom Messias, sondern vom «Menschensohn» handeln.[2] Auch wenn das Targum in Jes. 42, 1. 43, 10. 52, 13. 53, 10 den «Knecht Gottes» auf den Messias bezieht, ist jenes noch nicht für diesen ein Titel.

Wenn in einer alten Baraitha unter den sieben Dingen, die vor der Schöpfung der Welt geschaffen wurden, auch der Name des Messias genannt wird[3], so ist darunter nur speziell der Name *m^e^šiach* gemeint. So wenig wie der Messias für das jüdische Empfinden unserer Periode ein «Sohn Gottes» sein kann, so wenig kommt ihm Präexistenz zu. Er ist nur in der Idee bei Gott gewesen, nur sein Name ist ewig.[4] Erst die in der Urgemeinde vollzogene Gleichsetzung und Verschmelzung des präexistenten «Menschensohnes»[5] mit dem jüdischen Messias hat auch diesem reale Vorzeitlichkeit verliehen. Schon daß der Messias die ῥίζα Δαυείδ war (Apok. Joh. 5, 5. 27, 16), schloß seine Präexistenz aus.

Zum Titel und Namen für den Messias wurde auch die Herkunftsbezeichnung «Sohn Davids», jedoch so, daß letztere als solche nicht bei ihrem Gebrauch vergessen wurde. Als «Sohn Davids» wird der Messias als Abkömmling der alten Königsfamilie Davids einerseits und als dem Stamm Juda andererseits entsprossen bezeichnet. Zwar war der Glaube an die judäische und davidische Abkunft des Messias nicht allgemein und zu allen Zeiten vorhanden. In den Teilen des Landes, die

---

[1] Klausner a. a. O., S. 68; s. o. S. 33 f..
[2] S. o. S. 256. — [3] Klausner a. a. O. S. 63,
[4] Vgl. Weber a. a. O., S. 355 ff.; Strack-Billerbeck a. a. O. II, S. 333 ff.
[5] S. u. in Kapitel 10.
[6] S. u. in Kapitel 10.

einst zum alten Nordreich gehört hatten und die wohl bis in die Zeiten Hyrkans religiös durchaus nicht von Jerusalem unabhängig waren [1], muß wohl im Hinblick auf Deut. 33, 17 der von Juda übernommene Glaube an den zukünftigen König dahin umgebogen worden sein, daß man diesen König aus eigener Mitte erwartete. So entstand hier die Hoffnung auf den «Messias ben Joseph», bzw. «Messias ben Efraim» [2], der am Ende der Zeiten Gog besiegen wird (Targum Jer. I zu Ex. 40, 11), und von dem man wohl auch glaubte, wie eine Baraitha der tanaitischen Zeit überliefert, daß er in diesem Kampf fiel. Vom Gebiet des ehemaligen Nordreichs ist dann auch der Glaube an den «Messias ben Joseph», der sich Targum Cant. 4, 5. 7, 4 neben dem «Messias ben David» findet, in die jüdische Eschatologie eingedrungen, vielleicht in Anlehnung an die parsische Erwartung mehrerer *Saošyants*, die sich ja schon im persischen Zeitalter im Judentum nachweisen ließ.[3] Vielleicht geht die Bezeichnung dieses «Messias ben Joseph» als des «Gehörnten, bzw. Zweigehörnten» auch auf alte Überlieferung und auf Deut. 33, 17 zurück. Jedenfalls hat die Abspaltung der samaritanischen Gemeinden von Jerusalem in ihnen den Glauben an den Messias schwinden lassen, denn der *Ta'eb* ist was anderes.[4]

Aber selbst in Juda hat man einmal fast ein Jahrhundert lang dem Hause David den altererbten Anspruch auf das messianische Königreich aberkannt und auf den Stamm Levi und die Familie der Hasmonäer übertragen. Es war die Zeit, die damit anfing, daß Simon, der älteste der Söhne des Mathatias (143—135), sich zum erblichen Hohenpriester und Fürsten machte. Wenn unter ihm (142) die Juden eine neue Zeitrechnung anfingen, die einzige,

---

[1] S. HÖLSCHER, Religionsgeschichte, S. 170.

[2] Zum Messias b. Josef s. KLAUSNER a. a. O., S. 86 ff.; G. DALMAN, Der leidende und sterbende Messias, 1888; BOUSSET, Religion, S. 264 f. Das Richtige hat allein L. BERTHOLDT, Christologia Iudaeorum, 1811, S. 157 f., gesehen. Die Übernahme des Glaubens an den Messias b. Josef aus dem Judentum muß natürlich vor der Zeit Hyrkans geschehen sein, ehe die samaritanische Gemeinde entstand. Die spätjüdischen Phantasien kommen für unsere Zwecke nicht mehr in Betracht.

[3] S. o. S. 251 f.

[4] S. o. S. 381.

die sie überhaupt je besessen hatten, so hängt das wohl damit zusammen, daß man überzeugt war, jetzt im Beginn der messianischen Zeit zu stehen. Als Messias, der zur Rechten Gottes gesetzt ist, und der seine und des Volkes Feinde zerschmettern soll, begrüßt ihn die prophetische Stimme von Ps. 110.[1] Wenn Simon sich nur Fürst (*nasi'*) nennt und nicht König (*melek*), so ist das kein prinzipieller Unterschied. Auch in den alttestamentlichen Schriften wurde der messianische König als *nasi'* bezeichnet.[2] Daß man in der ersehnten Heilszeit stand, mußte den Juden völlig klar sein. Simon hatte die Akra nach jahrelanger Besetzung durch die Syrer wieder seinem Volk zurückgegeben. Sein Sohn Johann Hyrkan I. (135—105) erweiterte sein Land durch Kriege gegen die Heiden so, daß sein Sohn Juda Aristobul I. (105/4) den der Außenwelt verständlicheren Titel «König» annehmen konnte. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, da das jüdische Reich einen Umfang erhalten hatte, der selbst über das Reich Davids hinausging und die kühnsten politischen Hoffnungen sich erfüllten, entstanden die Jubiläen und die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Sie wissen nichts mehr vom Königtum Judas, sondern nur vom Königtum Levis. Nicht das Haus David stellt ihnen den Messias, sondern das Priestergeschlecht der Hasmonäer. Wie einst der Erzvater Jakob seine Enkel segnete und gegen Josephs Willen Efraim die rechte Hand, Manasse aber die linke Hand aufs Haupt legte (Gen. 48, 13 ff.), so faßte Isaak mit seiner Rechten Levi und Juda mit seiner Linken, sich zuerst an jenen segnend wendend (Jub. 31, 12 ff.)[3]:

«Dich segne der Gott aller,
Er, der Herr aller Ewigkeiten,
Dich und deine Söhne in alle Ewigkeiten,
Und Gott gebe dir und deinen Söhnen Größe und Ruhm!

---

[1] S. o. S. 374.
[2] S. o. S. 256.
[3] Ich gebe den Text nach E. LITTMANNS Übersetzung bei KAUTZSCHS Pseudepigraphen, nur daß ich ihn stichisch setze und das, was ich für Einschübe halte, einfach beiseite lasse. Ich denke, daß der Aufbau der Verse und das hebräische Sprachgefühl, das ich bei dem Leser voraussetze, mich der Beweise entbindet.

Und dich und deinen Samen bringe er sich nahe von allem Fleisch,
Damit sie in seinem Heiligtum dienen wie die Engel des Angesichts,
Und wie sie wird der Name deiner Söhne sein,
Und er macht sie groß in alle Ewigkeiten!

Und Fürsten[1] und Herrscher werden sie sein
Allem Samen der Kinder Jakobs,
Das Wort Gottes werden sie in Wahrheit verkünden
Und all sein Gericht in Gerechtigkeit richten.

Und sie werden meine Wege Jakob künden
Und meine Pfade Israel.
Der Segen Gottes wird in ihren Mund gegeben,
Daß sie allen Samen des Geliebten[2] segnen.

Dich hat deine Mutter Levi mit Namen genannt,
Und in Wahrheit hat sie deinen Namen so genannt:
Gott anhangend wirst du sein
Und ein Genosse aller Söhne Jakobs.

Sein Tisch möge dein sein,
Und du und deine Kinder essen von ihm,
Und in alle Geschlechter sei dein Tisch voll
Und deine Speise fehle nie in alle Ewigkeiten.

Und die dich hassen, sollen vor dir fallen,
Und alle deine Feinde sollen hinweg getilgt werden und umkommen,
Und wer dich segnet, sei gesegnet,
Und jedes Volk, das dich flucht, sei verflucht.»

In diesem Segen Isaaks wird deutlich nicht nur das Priestertum Levis, sondern auch sein Königtum verherrlicht Die Hasmonäer haben ein hohepriesterliches Königtum in der messianischen Zeit. Auch die Testamente der zwölf Patriarchen werden nicht müde, dieses hohepriesterliche Königtum Levis für die Endzeit zu verkünden, wie es für sie bereits mit den Makkabäern seinen Anfang genommen hat. Ja, sie schildern, falls nicht christliche Über-

[1] *n*^e*si'im.*
[2] Abraham.

arbeitung vorliegt, wofür vieles spricht, dasselbe in noch viel prächtigeren Bildern, indem sie die Farben für es zum Teil der transzendentalen Reich-Gottes-Hoffnung entnehmen. Sie ziehen den Makkabäern, diesem rein nationalen irdischen Geschlecht, ein Gewand an, das eigentlich gar nicht zu ihnen paßt, ein Gewand nicht von dieser Welt. Man erhofft von ihnen viel mehr als ein Reich von dieser Welt. Geradezu klassisch zeigt das Lev. 18[1]:

Aufstellen[2] wird der Herr einen neuen Priester,
Und er selbst wird richten auf Erden in der Menge der Tage,
Aufstrahlen wird sein Stern am Himmel wie ein König,
Erleuchtend das Licht der Erkenntnis wie die Sonne den Tag.

Dieser wird aufleuchten wie die Sonne auf Erden
Und wegnehmen die Finsternis, die unter dem Himmel ist,
Und Frieden wird auf der ganzen Erde sein,
Und die Erkenntnis des Herrn wird ausgeschüttet wie Wasser des Meeres.

Die Himmel werden jauchzen in seinen Tagen,
Und die Erde wird sich freuen, ja freuen.
Und die Hügel[3] werden fröhlich sein,
Und die Engel des Angesichts werden über ihn jubeln.

Die Himmel werden sich öffnen oben,
Und aus dem Tempel der Herrlichkeit wird über ihn gesprochen[4],
Und die Herrlichkeit des Höchsten wird über ihn kommen,

---

[1] Auch hier gebe ich die stichische Übersetzung, und zwar auf Grund der griechischen Ausgabe von Charles. Die Überarbeitung, die der Text schon vor der griechischen Übersetzung erlebt hat, ist hier, wie in den ganzen Testamenten, viel stärker, als man gemeiniglich annimmt. Bousset hat in seinem Aufsatz «Die Testamente der zwölf Patriarchen» in ZNW. (1900), S. 141ff., die Wiederherstellung des griechischen Textes wesentlich gefördert; die Überarbeitung des vorgriechischen Textes ist viel gründlicher als in Jubil. 31. Doch bin ich nicht sicher, ob ich immer das Richtige getroffen habe in meiner Rekonstruktion.

[2] ἐγερεῖ ist nichts Geheimnisvolles, wie Bousset, Religion, S. 264, meint, sondern einfach *jaḳim*, vgl, ἀνάστησον Ps. Sal. 17, 23.

[3] αἱ νεφέλαι = *heʿaboth* = *haggᵉbaʿoth*, vgl. Hen. 51, 4.

[4] Ich vertausche ἥξει und ῥηθήσεται.

Und der Geist des Verstandes und Heiligung wird auf
ihm ruhen.

Und er selbst wird geben Hoheit seinen Söhnen ewiglich,
Und nicht wird ihnen[1] ein Nachfolger sein immerdar,
Durch ihn werden die Heiden voll der Erkenntnis
Und erleuchtet durch die Gnade des Herrn.

[[2] Unter seinem Priestertum wird die Sünde ein Ende
haben,
Und die Gottlosen werden aufhören, Böses zu tun,
Und Beliar wird gebunden von ihm,
Und er wird Macht geben, auf die bösen Geister zu treten.

Und er selbst wird öffnen die Türen des Paradieses
Und wegstellen das gegen Adam drohende Schwert,
Und wird zu essen geben den Heiligen vom Baum des
Lebens,
Und der Geist der Heiligkeit wird auf ihnen sein.]

Und der Herr wird sich freuen über seine Kinder
Und Wohlgefallen haben an seinen Geliebten in Ewigkeit.
Dann wird Abraham[3] jauchzen und Isaak und Jakob,
Und ich werde mich freuen und alle Heiligen.»

Ähnlich lesen wir Test. Dan. 5, 10f. die Weissagungen Dans vom levitischen König an seine Brüder[4]:

«Aufgehen wird euch aus Levi das Heil des Herrn
(σωτήριον κυρίου),
Und er wird Frieden Israel ewiglich geben,
Und er wird gegen Beliar Krieg führen
Und die Rache des Sieges wird er unseren Grenzen geben.

[Und die Seelen der Heiligen wird er zu sich rufen,
Und wird bekehren die ungehorsamen Herzen zum Herrn.

---

[1] αὐτῷ = *lo* = *lamo*.

[2] Die zwei eingeklammerten Strophen sowie die eingeklammerte Strophe in Test. Dan. 5 sprengen den Zusammenhang und scheinen mir, wozu auch der Inhalt nötigt, christlichen Ursprungs zu sein; s. o. S. 326.

[3] Vgl. Joh. 8, 56.

[4] Es gilt hier, was ich S. 391 unter 1 gesagt habe. Aber nicht Gott ist das Subjekt des Liedes, wie Bousset a. a. O., S. 152, meint.

Und es werden in Eden erquickt die Heiligen
Und über Jerusalem werden sich freuen die Gerechten.]

Und nicht mehr wird Jerusalem verwüstet sein,
Noch wird Israel mehr in die Gefangenschaft geführt,
Denn der Herr wird in seiner Mitte sein,
Und der Heilige Israels als König über es herrschen.»

Diese Auffassung vom hohenpriesterlichen Königtum der Heilszeit, das mit der levitischen Familie der Hasmonäer für alle Ewigkeit verknüpft ist, geht durch alle Testamente der Patriarchen. Eigentlich müßte zwar Juda das messianische Königtum einnehmen, aber es hat seine Königsinsignien der Buhlerin gegeben (Jud. 12, 4, vgl. Gen. 38, 18). Die Schandtat, die er mit Tamar verübte, ließ ihn des Königtums verlustig gehen (Jud. 15, 1f.; vel. 19f.). So mußte es die Führung an Levi abtreten. Nicht Juda ist der führende Stamm im messianischen Reich, sondern Levi. Levi griff nach der Sonne, Juda nur nach dem Mond, und die anderen Brüder nach den Sternen[1]; Gott gab Levi zwölf Palmenzweige, die zwölf Stämme (Napht. 5). Gewiß, das hohepriesterliche Amt des levitischen Messias ist, wie die schon genannten Lieder zeigen, die Hauptsache, vgl. auch Lev. 2, 10. 4, 2ff. 5, 2. 8, 1ff. Rub. 6, 8. Aber daneben tritt doch auch sein königliches Amt, wie gleichfalls die obigen Lieder zeigen. Gott gab Levi Herrschaft ἀρχήν (Rub. 6, 7a), es wird «als König in Juda aufstehen» (Lev. 8, 14[2]); es wird die Kriege des Herrn führen und jegliche Schlachtreihe besiegen (Sim. 5, 5); es wird für seine Brüder streiten in sichtbaren und unsichtbaren Kriegen, es wird ein ewiger König unter seinen Brüdern sein; Gott hat Levi zur Königsherrschaft ausgewählt[3], darum sollen auch seine Brüder vor ihm niederfallen (Rub. 6, 10—12).

In den Tagen, da man in den hasmonäischen Herr-

---

[1] Den ursprünglichen Text bietet das hebräische Testament Naftalis, Kap. 2. Mit dem Stier, den Joseph ergriff, ist natürlich auf das goldene Kalb angespielt.

[2] So ist nach dem Armenier der Text herzustellen, s. Bousset a. a. O., S. 166.

[3] Hier ist Juda ersichtlich Einschub.

schern das hohepriesterliche Königtum der messianischen Zeit sah, wird auch die Bezeichnung des Messias als Melchisedek, der König von Salem und Priester des Höchsten war, aufgekommen sein. Als solchen begrüßt ihn der Dichter Ps. 110, und vielleicht mag auch damals Gen. 14 entstanden sein: Die Ansprüche dieses neuen Herrscherhauses sind älter als die Davids, denn sie reichen zurück in die Tage Abrahams; «seine Erscheinung (παρουσία) ist wie die des Propheten des Höchsten aus dem Samen Abrahams, unseres Vaters» (Lev. 8, 15).[1] Als die Ansprüche dieses Königtums und Hohenpriestertums längst dahin geschwunden waren, hat sie der Verfasser des Hebräerbriefes noch einmal auf seinen Messias, Jesus, angewendet (5, 6. 10. 6, 20. 7, 1 ff.).

Das messianische Königtum des Stammes Levi und seiner hasmonäischen Familie war nur eine Episode in der Geschichte der jüdischen Messiashoffnung. Es brach zusammen, als Pompejus mit rauher Hand die letzten Fetzen des schon verschlissenen Purpurmantels dem degenerierten Geschlecht vom Leibe riß. Nun sah man ein, daß die Hasmonäer Leute gewesen waren, denen Gott keine Verheißung gegeben hatte, daß sie mit Gewalt sich die Krone geraubt und Davids Thron verwüstet hatten (Ps. Sal. 17, 6 ff.). Damals wird man Jubil. 31, 18 ff. überarbeitet haben und Juda wieder an die ihm gebührende Stelle gesetzt haben.[2] Eine noch gründlichere Korrektur erfuhren die Testamente. So entstanden Lev. 10. 14—16 mit ihrem vernichtenden Urteil über das heruntergekommene Herrscherhaus. Damals entstanden auch durch Überarbeitung alle die Stellen, die mehr oder weniger den Anschein erwecken, als wenn sich Juda und Levi die Herrschaft über das Volk Gottes teilen sollten, als wenn jener das weltliche, dieser das geistliche Schwert erhalten würde. So sind als Zusatz anzusehen Rub. 6, 7 b. Lev. 2, 11. Jud. 1, 6. 17, 2—18, 1. 21, 2—24, 6. Iss. 5, 7. Dan. 5, 4. Napht. 5, 5. Dagegen ist «Juda» Zusatz, bzw. Kor-

---

[1] ἀγαπητή ist sinnlos und zu streichen.

[2] In V. 18 schob man ein «sei ein Fürst, du und einer deiner Söhne, über die Söhne Jakobs». Auch der ganze V. 20 ist prosaischer Einschub in das Gedicht.

rektur für «Levi» Rub. 6, 11 Sim. 7, 1. 2.[1] Dan. 5, 10. Napht. 8, 2f. Jos. 19.[2]

Fortan weiß man es nicht anders, als daß im messianischen Zeitalter Juda das Zepter übernimmt und aus ihm der ersehnte König kommen wird. Daß dieser nicht aus der Familie Davids zu sein braucht, hat man nur einmal auch für möglich gehalten, als Simeon bar Kozeba sich zum *Bar Kochba* machte und nicht nur von der Masse des Volkes, sondern auch von einer Autorität wie Rabbi Akiba für den Messias gehalten wurde. Aber daraus darf man nicht schließen, daß zur Zeit Hadrians die davidische Abstammung des Messias kein Glaubenspostulat gewesen sei. Die Persönlichkeit des «Sternensohnes» wirkte unter dem Panier der «Erlösung Israels» so faszinierend, daß man sich um die Abstammung des allerdings jüdischen Mannes nicht kümmerte. Im allgemeinen aber war seit dem Zusammenbruch der hasmonäischen Dynastie die davidische Abstammung Voraussetzung der Messiaswürde. Daß er aus Bethlehem, der Heimat seiner Familie kommen soll, übernimmt das Trg. Mi. 5, 2 lediglich aus seiner Vorlage, muß aber doch allgemeiner Glaube gewesen sein, sonst hätten Mtth. 2 und Lk. 2 Jesus schwerlich in Bethlehem geboren sein lassen[3]; auch beziehen sich Mtth. 2. 5. Joh. 7, 41f. auf die Michastelle. Von einer wunderbaren Geburt des Messias war auch in der nationalen Erwartung des apokalyptischen Judentums schlechterdings keine Rede, so wenig wie in früheren Zeiten.[4] Der Satz Tryphons bei Justin (Dial. 49) über den Messias πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπου προςδοκῶμεν γενήσεσθαι hat sicher allgemeine Gültigkeit gehabt. Auch das Urchristentum sah in seinem Christus nur den Men-

---

[1] Aus Levi soll τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ kommen, es stellt den ἀρχιερεύς und den βασιλεύς.

[2] Auch hier ist Levi sicher das ursprüngliche. Bousset a.a.O., S. 155f., hat gezeigt, daß Kap. 19 doch jüdischen Ursprungs ist.

[3] S. die Legende aus dem Jerusalemer Talmud, von Bousset, Offenbarung des Johannes, S. 405, kurz wiedergegeben.

[4] S. o. S. 255. Wenn die Messiashoffnung unserer Zeit nichts von einem wunderbar geborenen Heilandskind weiß, wie soll dann eine solche Erwartung in alter Zeit vorhanden gewesen sein. Immer wieder betone ich, daß die Menschensohnhoffnung etwas ganz anderes ist.

schen, γενόμενον ἐκ γυναικός (Gal. 4, 4). Die Geschichte von der Jungfrauengeburt bei Matthäus und dem durch diesen infizierten Lukastext hat nicht das geringste mit dem jüdischen Messiasglauben zu tun und entstammt, wie wir sehen werden, der Menschensohn-Vorstellung.[1] Auch ist die Deutung von Jes. 7, 14 auf die Parthenogenesis ganz unjüdisch, wie das Trg. zur Stelle und die ganze jüdische Überlieferung zeigt. Das παρθένος ist christliche Korrektur für νεᾶνις, wie auch Aquila erweist. Wie sollte man auch im Judentum eine übernatürliche Zeugung des Messias mit seiner davidischen Abstammung in Einklang gebracht haben, so wenig wie eine Präexistenz.[2] Denn diese Abstammung wurde doch wohl von väterlicher Seite hergeleitet, da vom Matriarchat im historischen Israel keine Rede mehr war. Diese Abstammung des Messias väterlicherseits von David ist überall gemeint, wo sie betont wird. So spricht es auch Lk. 2, 4 ausdrücklich von Joseph, dem Vater des Christus, aus: διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατρίας Δαυείδ (vgl. Lk. 1, 33). Wie gesagt, seit dem Ende der hasmonäischen Episode wußte man es nicht anders, als daß der Messias aus Davids Geschlecht war, und daran hat auch der Aufstand unter Hadrian nichts geändert. Die Frage Jesu Mk. 12, 35 πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυείδ ἐστιν; erklärt sich nur so. Selbst das die Hasmonäer verherrlichende I. Makk. spricht es offen aus: «David erbte durch seine Treue den Thron eines ewigen Königtums» (2, 57 f.), so daß man reden kann von ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ (Mk. 11, 10). Ja, man scheint jetzt geflissentlich die davidische Abstammung zu betonen:

«Du, Herr, hast David zum König über Israel gemacht,
Und du hast ihm geschworen über seinen Samen in Ewigkeit,
Daß nicht aufhören soll vor dir sein Königtum» (Ps. Sal. 17, 5)

und deshalb betet man:

«Schau her, Herr, und stell' ihnen auf ihren König,
Den Sohn Davids, zu der Zeit, die du, Gott, ersehen hast,
Daß über Israel dein Knecht König sei» (ebds. V. 23).

---

[1] S. u. in Kapitel 10.
[2] S. o. S. 387.

In diesem Geist beten die alten jüdischen Gebete um den Messias.[1] Er ist das «Horn unseres Heils im Hause Davids, seines Knechtes» (Lk. 1, 69), die ῥίζα Δαυείδ (Apok. Joh. 5, 5), ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ (ebds. 22, 16) und hat daher τὴν κλεῖν Δαυείδ (ebds. 3, 7). Wie an der ersten Stelle der Messias, «die Wurzel Davids», auch noch der Löwe aus dem Stamme Judas heißt, so wird auch IV. Esr. 12, 31f. der aus dem Wald hervorbrechende Löwe geradezu als der «Messias, . . . der aus dem Samen Davids erstehen und auftreten wird», bezeichnet. Auch die Targume betonen immer wieder die davidische Abstammung des Messias, vgl. 1. Reg. 5, 13. Jes. 11, 1. 14, 29. Jer. 23, 5. 30, 9. 33, 15. Hos. 3, 5. Cant. 4, 5. Auch für die Christen mußte Jesus Christus aus der Familie Davids sein (Röm. 1, 3. 2. Tim. 2, 87. Lk. 1, 32. Joh. 7, 42). So wird schließlich «der Sohn Davids» geradezu Eigenname des Messias. Er war im neutestamentlichen Zeitalter der beliebteste Name für den Messias (vgl. Mk. 10, 47. 11, 10 [und Parall] Mtth. 12, 23. 15, 22. 21, 15f.) und scheint sogar gelegentlich einfach zu schlechthinigem «David» geworden zu sein. Falls die tanaitischen Rabbinen in vorhadrianischer Zeit den Namen «Sohn Davids» selten gebraucht haben sollen[2], so mag vielleicht hier Opposition gegen das junge Christentum vorliegen; vielleicht erklärt sich auch so am besten die Bezeichnung des Messias als Chiskia oder ben Chiskia, die in dieser Zeit bei jüdischen Theologen gebräuchlich war.[3] Aber schließlich beweist auch sie nur den Glauben an die davidische Herkunft des Messias in unserer Periode.

Auch da, wo der Messias nicht direkt als Davidide bezeichnet wird, dürfen wir, abgesehen von den wenigen oben bemerkten temporären Ausnahmen, unbedingt seine davidische Abstammung annehmen. Das gilt auch für die Targume. Gerade die Targume zeigen uns mit den

---

[1] Es bleibt sich ganz gleich, ob die Gebete um die Aufrichtung des Thrones Davids im Achtzehnbittengebet erst von Gamaliel II. eingefügt sind.

[2] S. Klausner a. a. O., S. 67.

[3] Ebds. S. 6. 67f.; gerade der Umstand, daß man die messianischen Abschnitte des Jesaja auf Hiskia anwendete (vgl. auch Justin Dialogus cap. 43. 67. 68. 71. 77), zeigt die aus Opposition gegen das Christentum entstandene Herkunft dieser Meinung, denn Jesaja war ein besonderes Rüstzeug der christlichen Theologie.

neutestamentlichen Schriften, wie stark die Messiashoffnung im Zeitalter Jesu war. Daß man die alttestamentlichen Stellen, die vom König der Endzeit handelten, nicht anders interpretierte, will nicht viel besagen[1], vgl. Num. 24, 17. 1. Sam. 2, 10. Jes. 9, 5. 11, 1. 6. 16, 1. 5. 32, 1. Jer. 23, 5. 30, 9. 21. 33, 15. 17. Ezech. 34, 24. 37, 24. Hos. 3, 5. Mi. 5, 2. Sach. 3, 8. 6, 12. 9, 9. Ps. 21,2. 72,1. Aber auch an Stellen, deren Vorlage nicht vom Messias handelt, redet das Targum von einem solchen. Zum Teil sind es solche Stellen, die tatsächlich von der Heilszeit reden, und in die nun der messianische König hineininterpretiert wird. So in den Bileamsprüchen[2] (Num. 23f.), um so mehr, als 24, 17 ja auch im Urtext vom Messias redet, vgl. 23, 21 (Jer. I). 24, 7 (Jer. II). 20 (Jer. I). 24 (Jer. I), in fast allen diesen Stellen ist von der Besiegung der Heiden durch den Messias die Rede. Jes. 4, 2 wird der «Sproß Jahwes»[3] auf ihn gedeutet; Jes. 10, 27[4] ist das «Fett», von dem das Joch gesprengt wird, der Messias, der die Macht der Heiden zerbricht. Jes. 14, 29[5] ist der «Messias aus den Söhnen Isais» künstlich in das Drohorakel gegen Philistaea hineingebracht. Jes. 28, 5 ist nicht Jahwe, sondern sein «Gesalbter» dem messianischen Rest eine Zierde. Jer. 33, 13 findet die Sammlung des Volkes der zerstreuten Schafe durch den Messias statt, vgl. auch Deut. 30, 4 (Jer. I). Hos. 14, 8 wohnt man dereinst im Schatten des Messias, nach dem hebräischen Text im Schatten Israels. Mi. 4, 8 wird nicht Israel die zukünftige Herrschaft verheißen, sondern dem jetzt noch wegen Israels Sünden verborgenen Messias. Sach. 4, 7 redet von der Offenbarung des Messias, «dessen Namen von Ewigkeit verborgen ist und der über alle Königreiche herrschen wird». Nach Sach. 10, 4 geht von Jahwe aus «sein König, sein Gesalbter». Hab. 3, 13. Ps. 84, 10 wird das Targum unter dem Messias wohl nicht das Volk, sondern den König

---

[1] Vgl. S. 253ff. Jer. 33, 17 wird auf Gott gedeutet.

[2] Vgl. meine Bileamperikope, 1900.

[3] S. o. S. 218. 241.

[4] S. o. S. 218. Der hebräische Text ist sinnlos verderbt und gehört rekonstruiert eigentlich zum Folgenden.

[5] S. o. S. 229.

verstanden haben.[1] Ganz klar ist die Umdeutung vom Volk auf den König Ps. 80, 16. Im gewissen Sinn gehen ja auch die Stellen vom Knecht Jahwes in Deutero-Jesaja auf die Heilszeit[2], das Targum hat sie sämtlich auf den messianischen König gedeutet (Jes. 42, 1. 43, 10. 52, 13. 53, 10). Dementsprechend verheißt nach ihm Gott Sach. 3, 8: «Siehe, ich lasse kommen meinen Knecht, den Gesalbten, daß er sich offenbare»; hier wie 6, 12 den *ṣemach* richtig deutend.[3] Außer in diesen heilseschatologischen Stellen interpretiert das Targum oft recht gewaltsam und für uns unerklärlich den Messias in zahlreiche Stellen hinein, die nicht das geringste im Urtext mit der Heilszeit zu tun haben, die uns aber immerhin ein interessanter Beleg dafür sind, wie sehr die Erklärer der heiligen Schriften zur Zeit Jesu für die Messiashoffnung eintraten. Daß 2. Sam. 23, 3 und die Königspsalmen 20 (V. 7). 21 (V. 2. 8). 45 (V. 3). 61 (V. 7. 9). 72 (V. 1) vom Targum auf den Messias gedeutet wurden, ist sehr wahrscheinlich und begreiflich. Auch die Auffassung von Gen. 3, 15 als des Protevangeliums[4], wie sie Jer. I. II bieten, ist nicht gerade an den Haaren herbeigeholt: der Weibesame ist das jüdische Volk, über das die Schlange nur Macht hat, wenn es Gottes Gebote nicht hält; aber «in den Tagen des Königs Messias» wird «Heil» zwischen beiden sein (vgl. Jes. 11, 6 ff.). Verständlich ist schließlich auch, wenn man im Jakobssegen (Gen. 49) Weissagungen auf den Messias fand, hatte doch der Ausdruck «am Ende der Tage» (V. 1) seine Abzweckung auf die Heilszeit[5]: V. 1 (Jer. I. II) gibt gewissermaßen das Thema für das folgende, das vom Messias handeln soll; V. 10 (Jer. I. II. Onk.) ist der Messias der Herrscher der Heiden, an Stelle des Schiloh getreten; V. 11 (Jer. I. II) «wie schön ist der König Messias, der auftreten soll aus dem Hause Juda, gegürtet hat er seine Lenden, er steigt herab, ordnet die Schlachtreihen gegen seine Feinde, und tötet die Könige mit ihren Herrschern, da gibt's keinen König und Herr-

[1] S. o. S. 174.
[2] S. o. S. 184 f.
[3] S. o. S. 254.
[4] S. o. S. 6. 326.
[5] S. o. S. 221.

scher, der vor ihm bestände...»; V. 12 (Jer. I. II) schildert die Schönheit seiner Augen. Amalek «niederzuwerfen, am Tage des Königs Messias» soll Israel nach Deut. 25, 19 (Jer. I) nicht vergessen, und nach Num. 11, 26 (Jer. II) werden Gog und Magog durch den Messias vernichtet. Nach Ex. 40, 9 (Jer. I) wird der Messias «bereit sein, Israel am Ende der Tage zu befreien», vgl. auch Thren. 2, 22. 4, 22. Jes. 53, 8. Nach Gen. 35, 21 (Jer. I) soll von Migdal Eder aus der Messias sich offenbaren am Ende der Tage, wohl um sich zur Schlacht gegen die Heiden aufzumachen; wahrscheinlich auf Grund von Mi. 4, 8, wo ja, wie wir oben sahen, das Targum auch eine Weissagung auf den Messias erblickte. Wenn Ex. 12, 42 (Jer. II) den Messias aus Rom kommen läßt, eine Vorstellung, die sich auch sonst im rabbinischen Zeitalter häufig findet[1], so mag das sich daraus erklären, daß zur Zeit, wo diese Vorstellung entstand, Rom die heidnische Weltmacht κατ' ἐξοχήν war. Wann freilich der Messias kommt, weiß keiner (Eccl. 7, 24). Ganz ohne Sinn ist der Messias in den Text von Cant. 4, 5. 7, 4[2]. 14. 8, 1f. 4. Ruth 1, 1. 3, 15. Eccl. 1, 11 hineingetragen.

Die soeben kurz besprochenen Stellen der Targume ordnen sich im wesentlichen, auch abgesehen von denjenigen, die lediglich ihre alttestamentliche Vorlage wiedergeben, in das Bild ein, das die andere zeitgenössische Literatur vom Messias entwirft. Als erste, vornehmste Aufgabe des Messias gilt die Niederwerfung der Heiden, bzw. der augenblicklich herrschenden heidnischen Weltmacht, deren Faust Jerusalem im Nacken liegt. Es wird also bewußt an die früheren Erwartungen vom messianischen König angeknüpft.[3] Von einer wunderbaren Entstehung oder geheimnisvollen Erscheinung desselben ist nirgends die Rede, dagegen spricht schon, wie früher bemerkt, die natürliche davidische Abfassung. Daß der Messias seither um der Sünden Israels willen verborgen war (Trg. Mi. 4, 8) und nun «sich offenbart» (*hithgalli* im

---

[1] G. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge, 1888, S. 41. Strack-Billerbeck a. a. O. II, 340.

[2] 4, 5. 7, 4 neben dem Messias ben Efraim, s. o. S. 388.

[3] S. o. S. 253.

Trg. allenthalben[1]), will doch nur besagen, daß er jetzt erst, vielleicht von Migdal Eder kommend, in die Öffentlichkeit tritt. Im allgemeinen ist der Retter eines unterdrückten Volkes eine seither dem Volk verborgene Persönlichkeit. Und als Retter von Heiden und Sündern tritt der Messias doch zunächst auf. In diesem Sinn betet Ps. 17, 23—27:

«Blick auf, Herr, und stell ihnen auf ihren König, den Sohn Davids,
Zu der Zeit, die du ersehen, o Gott, daß er König sei über Israel, deinen Knecht;
Und gürte ihn mit Kraft, ungerechte Herrscher zu zerschmettern,
Reinige Jerusalem von den Heiden, die es in Vernichtung zertreten.
In Weisheit, in Gerechtigkeit treibe die Sünder aus dem Erbe,
Zerschlage den Übermut des Sünders[2] wie Töpfergefäße.
Mit eisernem Stab zerbrich all ihr Wesen,
Vernichte die gottlosen Heiden mit dem Wort deines Mundes,
Und bei seinem Drohen fliehen die Heiden vor seinem Angesicht,
Und er weise die Sünder zurecht im Wort ihres Herzens.»

Das ist die echte nationale Erwartung vom zukünftigen König, von einem forensischen Gericht ist keine Rede. Der Messias muß alle Feinde Israels, die auch die seinen sind, zerschmettern oder sie zu seinen Füßen zwingen:

«Alle, die dich hassen, sollen vor dir fallen,
Und alle deine Feinde sollen hinweggetilgt werden und umkommen» (Jub. 31, 17).

Es ist dieselbe Auffassung, wie sie uns in den Targumen begegnet (Jer. I. II. Gen. 49, 10; Jer. I. Deut. 25, 19. Jer. I. 40, 9. Thren. 2, 22. 4, 22[3] und auch Jes. 52, 15.

---

[1] IV Esr. 7, 28. II Bar. 29, 3 liegt die Sache insofern anders, als hier vom «Menschensohn» die Rede ist, vgl. u. in Kapitel 10. Zu Test. Lev. 18, 2 s. o. S. 391 Anm. 2.

[2] Gemeint ist Pompejus.

[3] Dazu kämen noch die alttest. vom Targum übernommenen Stellen, die vom Messias und der Besiegung der Heiden handeln, sowie die in diesem Sinne von ihm gedeuteten messianischen Stellen

53, 1. 3. 7. 8. 11. 12). Und die heidnische Weltmacht, die der Messias besiegt, heißt auch jetzt noch Gog (Jer. II. Num. 11, 26. Jer. I. Ex. 40, 11). Als siegreichen Feldherrn schildert auch der alexandrinische Jude Philo (de praem. et poen. 16) nach dem Glauben seines Volkes den zukünftigen König: ἐξελεύσεται γὰρ ἄνθρωπος, φησὶν ὁ χρησμός, καταστρατάρχων καὶ πολεμῶν, ἔθνη τε μεγάλα καὶ πολυάνθρωπα χειρώσεται. Auch die jüdische Sibylle Alexandriens redete schon vor Philo vom irdischen König der Zukunft, der die heidnische Weltmacht vernichtet, so ganz sicher V. 108 f.: wenn Alexander der Große sich anschickt, «die Stadt der Seligen» zu zerstören, «dann wird von Gott ein König gegen diesen geschickt, er wird alle großen Könige und die besten Männer vernichten», und vielleicht III. 652 ff., falls ἀπ' ἠελίοιο vom ägyptischen Standpunkt aus gesprochen und wie das ἐξ Ἀσίας III. 611 [1] zu verstehen ist. Vielleicht redet aber III. 652 ff. so gut wie III. 286 ff. V. 414 ff. von dem vom Himmel kommenden «Menschensohn» [2] und liegt an den letzten drei genannten Stellen eine schon christliche Vermischung der beiden Erwartungen, der des Messias und des «Menschensohnes», vor. Auf die jüdische Messiasvorstellung geht jedenfalls der Gedanke zurück, daß der König, der einem ewig bleibenden Geschlechte entstammt, d. h. dem Davids [3], den Tempel erbauen wird (III. 288 ff.), daß «er die einen tötet, mit den anderen sichere Verträge schließt» (III. 654), d. h. wohl die Heiden zur Anerkennung Gottes zwingt, daß er «die Volksgemeinden der vorher Böses beginnenden Sterblichen verbrennt und die Stadt, nach welcher Gott Verlangen trägt, glänzender macht als die Sterne, die Sonne und den Mond und Schmuck darin niederlegt und ein heiliges Haus macht» (V. 419 ff.). Diese Vermischung der Messias- und Menschensohn-Vorstellung ist auch Apok. 19, 11 ff. (vgl. Test. Joseph 19, 8) vorhanden. Zur ersteren gehört, daß der königliche Reiter die Heiden schlägt, daß

---

des A. T., s. o. S. 398 ff. Alle diese Stellen kommen auch weiterhin für die Auffassung der Tätigkeit des Messias in Betracht und werden deshalb nicht weiter zitiert.

[1] Wo der μέγας βασιλεύς allerdings Alexander der Große ist.

[2] S. u. Kapitel 10.

[3] S. o. S. 256.

«er sie mit eisernem Stabe weidet und die Weinkelter tritt» (V. 15).

Wenn nun der Messias die heidnische Weltmacht vernichtet hat, wird seine vornehmste Aufgabe eine richterliche sein. Er muß den Juden, den Einheimischen sowohl wie der Diaspora, die nach vereinzelter Auffassung (Ps. Sal. 17, 20. Trg. Jes. I. Gen. 30, 4. Jes. 53, 8. Jer. 33, 13) er selbst, und zwar wohl erst jetzt heimgebracht hat, und den Heiden, die der Vernichtung entgangen sind, Recht sprechen und die letzteren vor allem zur Verehrung des einen wahren Gottes bringen. Wieder kann auch hierfür Ps. Sal. 17 ein klassischer Zeuge sein:

«Und er wird zusammenbringen ein heiliges Volk, das er in Gerechtigkeit führt,
Und er wird richten die Stämme eines vom Herrn, seinem Gott, geheiligten Volkes,
Und nicht läßt er zu, daß ferner Unrecht in seiner Mitte verweile,
Und nicht darf bei ihnen wohnen ein Mensch, der Böses wisse.
Er verteilt sie nach ihren Stämmen auf das Land,
Noch darf ein Beisasse oder Stammesfremder bei ihnen wohnen.
Denn er kennt sie, daß sie alle Söhne ihres Gottes sind [1],
Er wird richten Nationen und Völker nach der Weisheit seiner Gerechtigkeit» (V. 28—31, vgl. V. 39. 45 f.).
«Und er wird die Völker der Heiden halten, daß sie unter seinem Joche dienen,
Und den Herrn wird er verherrlichen offenkundig vor aller Welt;
Und er wird Jerusalem reinigen in Heiligkeit, wie es von Anfang an war,
Daß die Heiden kommen vom Ende der Erde, seine Herrlichkeit zu sehen,
Bringend als Gaben ihre [2] erschöpften Söhne.
Um zu sehen die Herrlichkeit, mit der er sie verherrlicht hat.
Und er wird ein gerechter König sein über sie, gelehrt von Gott.

---

[1] Ich stelle die Verse einfach um.
[2] αὐτῆς, Jerusalems, die Diaspora.

Da gibt es kein Unrecht in seinen Tagen in ihrer Mitte,
Denn sie alle sind heilig, und ihr König ist der Gesalbte des Herrn.»[1] (V. 32—36),

vgl. auch ebds. V. 38. 41b. 45. 48f. Ps. 18, 8f. Test. Lev. 18, 9. Jud. 24, 6. Jubil. 31, 15. In starker Anlehnung an seine Vorlage, die freilich nicht vom Messias redet, läßt das Targum zu Jes. 53 ihn bittend für die Sünden seines Volkes eintreten und ihm Vergebung von Gott verschaffen (V. 4. 6. 7. 11 f.). Nachdem er, den die Heiden anfangs bei seinem Auftreten verachtet haben (V. 3), die gottlosen Israeliten dem Gericht der Hölle überantwortet hat (V. 9) — hier mischt sich die parsische Vorstellung vom Weltgericht in die jüdische Messiasvorstellung hinein —, reinigt er die Übriggebliebenen (V. 10) und führt durch Belehrung viele zum Gehorsam zu Gott zurück (V. 5. 11. 12). Die richterliche Tätigkeit des Messias findet ihre Ergänzung in der des Lehrers.

Wir verstehen, wenn Ps. Sal. 18, 7ff. das Geschlecht selig preist, das in jenen Tagen leben wird:

«Zu sehen die Güter des Herrn, die er dem kommenden Geschlecht schaffen wird,
Unter dem Stab der Zucht des Gesalbten des Herrn, in der Furcht seines Gottes,
In der Weisheit des Geistes, der Gerechtigkeit und Stärke.
Herzurichten Männer in Werken der Gerechtigkeit durch die Furcht Gottes,
Hinzustellen sie alle vor den Herrn,
Ein gutes Geschlecht in der Furcht Gottes in den Tagen des Erbarmens.»

Und so wird durch den Messias auch das Ideal erfüllt, das schon die Juden in früher Zeit von ihm erwarteten: er bringt der müden Menschheit den ersehnten Weltfrieden[2]: «Tiefer Frieden wird über allem Samen des Geliebten herrschen» (Jubil. 31, 20). Der Krieg, der zu den Sünden einer nun entschwundenen Welt gehörte, wird wie diese aufhören. «Nicht mehr ist bei den armseligen Sterblichen, was sie fürchten müßten, noch auch Ehebruch und frevelhafte Knabenliebe, nicht Mord noch Kriegs-

---

[1] Χριστός κύριος ist christliche Änderung.
[2] S. o. S. 244f. 253. 370 f.

getümmel» (V. Sib. 429ff., vgl. III. 706ff.).[1] Denn der Messias selbst:

«Verläßt sich nicht auf Roß und Reiter und Bogen,
Noch sammelt er sich Gold und Silber zum Krieg,
Und auf die Menge setzt er nicht seine Hoffnung auf den Tag der Schlacht,
Denn der Herr selbst[2] ist seine Hoffnung, er, der durch die Hoffnung auf Gott stark ist» (Ps. Sal. 7, 37).

Seine Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ist es eben, die ihn zu seiner Würde und seinem Amt befähigt, das imponierte den Juden mehr als die jungfräuliche Geburt des Christus der Nazarener (Justin Contra Celsum 67). Selbst gegen die Frage Jesu im vierten Evangelium (8, 46) hätten sie prinzipiell nichts einzuwenden gehabt, sagt doch selbst Ps. Sal. 17, 41 «er ist selbst rein von allen Sünden»:

«Auch wird er nicht schwach werden in seinen Tagen gegen seinen Gott,
Denn Gott hat ihn stark gemacht im heiligen Geist
Und weise im Rat der Einsicht mit Stärke und Gerechtigkeit,
Und der Segen des Herrn ist mit ihm,
So wird seine Hoffnung zum Herrn nicht schwach.» (V. 42ff.).

Gerade, daß Gottes heiliger und heiligender Geist auf dem Messias ruht, macht ihn innerlich zu seinem Richteramt tüchtig. Der Himmel selbst hat sich über ihm geöffnet und Gottes Geist kam mit seiner Herrlichkeit über ihn, wie wir es Test. Lev. 18[3] lasen. Ganz dasselbe bedeutet auch Mk. 1, 10 für Jesus, den Christ, vgl. auch Test. Jud. 24, 2 (A).

Noch wäre die Frage zu erörtern, ob die Figur des Messias an eine einzelne Persönlichkeit geknüpft ist oder ob er nur der Typus eines Herrscherhauses ist, wie es für den jüdischen Glauben der persischen Zeit wahrscheinlich war. Die volkstümliche Zukunftshoffnung nahm sicher das

---

[1] Ganz für sich steht der Tanaite Rabbi Elieser b. Hyrkan, der auch in den Tagen des Messias die Waffen nicht verschwinden läßt (Klausner a. a. O., S. 104f.). Das realpolitische Denken überwog bei ihm wohl das religiöse. Mag sein, daß in dem radikalen Flügel der Nationalisten man sich die Tage des Messias wie er vorstellte.

[2] βασιλεύς dürfte wohl Einschub sein.

[3] S. o. S 391 f..

letztere an, wie auch Test. Lev. 18[1] zeigt. War doch die messianische Würde nicht an einen einzelnen Makkabäer geknüpft, sondern an die ganze Familie der Hasmonäer. Das gleiche galt wohl auch der Zukunftshoffnung, die sich an David knüpfte. Wenigstens scheinen die alten jüdischen Gebete den Bestand der Dynastie vorauszusetzen. Der «Gesalbte des Herrn» dürfte daher auch sonst nur insofern eine einzelne Größe darstellen, als diese der Anfang eines nun für lange Zeit regierenden Herrscherhauses ist. Oder soll man sich denken, daß der messianische Abkömmling Davids, der Israel die Erlösung aus dem Joch der Heiden brachte, wohl Ahnen, aber keine Nachkommen gehabt habe. Kinderlosigkeit gehörte doch erst recht nicht zur messianischen Zeit.[2] Vielleicht spielte auch die Hochzeit des messianischen Königs im naiven Volksglauben doch eine viel größere Rolle, als wir heute ahnen.[3] Sollte Ps. 45 vielleicht doch ein Hochzeitslied eines hasmonäischen Messiaskönigs gewesen sein und die Deutung, die Hebr. 1, 8 f. dem Psalm gibt, doch nicht allzusehr an den Haaren herbeigezogen sein? Volkstümlich wird auch die Hoffnung auf einen ewigen Bestand des davidischen Hauses gewesen sein, vgl. Test. Jos. 19, 12. Deshalb verheißt auch der Engel der Maria, daß Jesus auf dem Thron Davids ewig über das Haus Jakob König sein wird (Lk. 1, 33). Diese ewige Dauer der messianischen Herrschaft hat allerdings da ihre Einschränkung gefunden, wo sie in das aus dem Parsismus stammende theologische Schema der eschatologischen Chronologie[4] eingepreßt oder eingezwängt wurde. In demselben Augenblick hat man von der Ewigkeit der Messiasdynastie Abstand genommen, hat auch wohl nur vom Messias als einer Einzelpersönlichkeit gesprochen. Die Einordnung der Herrschaft des Messias in das eschatologische Schema, die natürlich, weil theologischer Herkunft, die volkstümliche Auffassung vom Bestand der messianischen Dynastie nicht beeinflußte, wird natürlich auch ziemlich früh vor sich gegangen sein. Sobald der Messias eine bestimmte zeitliche Wirksamkeit

[1] S. o. S. 392 Anm. 1.
[2] S. o. S. 372.
[3] S. o. S. 385 f.
[4] S. o. S. 276 ff.

erhielt, gehörte er nicht zum jenseitigen Äon, sondern noch zu «dieser Welt»[1], er bedeutet den «Übergang zum jüngsten Gericht, zur Auferstehung der Toten und zur erneuerten Welt», so wird es geradezu klassisch geschildert in IV. Esr. 7, 28ff. Die Herrschaft des Messias ist «Bestand für immer, bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt», vgl. II. Bar. 40, 3. Nach der ältesten Vorstellung, die wohl auf einer Kombination mit der jüngeren parsischen *Saošyant*-Vorstellung beruht[2], muß man die Regierungszeit des Messias auf 1000 Jahre festgesetzt haben; der letzte Ausläufer dieser Vorstellung liegt vor im Glauben an das tausendjährige Reich Christi.[3] Auch die 2000 Jahre, die die Schule Eliahus dem Messias zuschrieb, werden auf alter Überlieferung beruhen und lassen sich, wie wir früher sahen, auf das parsische Schema zurückführen.[4] Dagegen ist es schwierig, zu sagen, wie die Tradition von 400 Jahren, die sich IV. Esr. 7, 28[5] und bei Rabbi Dosa[6] findet, entstand; daß die Zahl ein Bruchteil von 2000 ist, erklärt noch nicht ihr Entstehen. Das gleiche gilt für die 40 Jahre des Rabbi Elieser ben Hyrkan. Die 70 Jahre des Rabbi Eleazar b. Azarja hängen wohl mit den 70 Jahrwochen zusammen.[7] Alle diese Zahlen werden auf alten Berechnungen beruhen und Tradition gewisser Schulen gewesen sein, während die Erklärungen, die die Rabbinen für sie geben, Phantastereien sind. Dagegen dürften die 365 Jahre des Rabbi Jose reine Privatmeinung gewesen sein.

Auch Paulus spricht es offen aus, daß die Herrschaft des die Feinde besiegenden Christus nicht ewig währt: εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ὅταν κατηργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν (1. Kor. 15, 24).

---

[1] KLAUSNER a. a. O., S. 27ff.; s. o. S. 276f. 300ff.
[2] S. o. S. 276ff.
[3] S. o. S. 300f.
[4] S. o. S. 276f.
[5] S. o. S. 302. Ob die 400 Jahre sich aus der Zusammenstellung von Gen. 15, 13 mit Ps. 90, 15 erklären, scheint mir sehr fraglich.
[6] KLAUSNER a. a. O., S. 28; s. o. S. 278.
[7] S. o. S. 278f.

Selbstredend kann für jüdisches Empfinden ein Mensch, auch wenn er der Messias war, niemals ewig leben.[1] So spricht es IV. Esr. 7, 28 f. aus: «Der Messias[2] wird den Übriggebliebenen Freude geben 400 Jahre lang. Nach diesen Jahren wird der Christus sterben und alle, die Menschenodem haben». Nach den anderen genannten Zahlen wird der Messias eben nur ihre Zahl gelebt haben. Für Paulus stirbt natürlich der Christus, der nach der ihm gestellten Aufgabe die Herrschaft an Gott zurückgibt, deshalb nicht, weil der Christus für ihn πνεῦμα ist (2. Kor. 3, 17).[3]

Gar nicht in Betracht kommt für unsere Zeit die Vorstellung eines leidenden Messias[4]; sie ist wesentlich jünger, hat auch nichts mit dem Messias ben Joseph[5] zu tun, sondern wird aus spitzfindigen rabbinischen Exegesen über Sach. 12, 10 entstanden sein. Jedenfalls fehlt diesem mittelalterlichen Messiasbild auch der Sühnecharakter.

---

[1] Es ist traurig, daß man das heute den Theologen immer noch sagen muß.

[2] Das textlich nicht gesicherte filius meus ist ebenso Einschub wie das Jesus.

[3] S. o. S. 331.

[4] S. Dalmans, Der leidende u. sterbende Messias der Synagoge, 1888; Bousset, Religion, S. 265; Strack-Billerbeck a. a. O. II, 274 ff. — Die Dahingabe in den Tod Targ. Jes. 53, 12 ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern vom Eifer, der sein Leben dranwagt, das widerspenstige Israel zu Gott zu führen. Gressmann, Jüdische Eschatologie, S. 317 ff., sucht den Sühnetod des Knechtes Jahwes in Jes. 53 mit einer eschatologischen Gestalt zusammenzubringen, die er als Parallelgestalt des Messias auffaßt und irgendwie mit dem Kult eines sterbenden und auferstehenden Vegetationsgottes zusammenhängt, doch s. o. S. 184 f. 187.

[5] S. o. S. 388.

10. Kapitel.

Die «Menschensohn»-Hoffnung.

Mit der jüdischen, vom Christentum übernommenen Hoffnung auf den kommenden Messias—Christus verband sich bewußt und absichtlich die Erwartung auf den kommenden «Menschensohn». Wann und in welchen Kreisen oder durch wen das geschah, ist vielleicht die wichtigste Frage für die Geschichte der jüdischchristlichen Eschatologie und dürfte durch die Untersuchungen von W. Bousset[1] und R. Reitzenstein[2] ihrer Lösung entgegengeführt werden können. Darüber ist man sich heute allgemein einig, daß «Menschensohn» ein aramäischer Ausdruck ist[3], der durch die griechischen Evangelien als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in den Sprachgebrauch der Kirche übergegangen ist. Obwohl korrekt wäre, stets den Ausdruck mit ὁ ἄνθρωπος, «der Mensch», zu übersetzen, behalten wir doch die herkömmliche, nun einmal eingebürgerte Übersetzung «der Menschensohn» bei, allerdings immer die eigentlich korrekte Übersetzung im Auge behaltend.

Der «Menschensohn», von dem die Evangelien und eine Anzahl noch näher zu bezeichnender Schriften reden, ist nichts anderes als der Urmensch. Diese Gestalt stammt aus dem parsischen eschatologischen Ideenkreis, wo er gelegentlich mit dem Astvatereta, dem sieghaften *Saošyant*, wie wir sahen[4], gleichgesetzt wurde, ist mit den parsischen religiösen Ideen auch nach Palästina gekommen und hat dort auf die eschatologischen Vorstellungen bestimmter

---

[1] Religion, S. 287 ff. 465. Hauptprobleme der Gnosis, 1907, Kap. 10 der Urmensch.

[2] S. o. S. 160.

[3] S. o. S. 268. Vgl. J. Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, VI, 1899, S. 196.

[4] S. o. S. 109. 126.

jüdischer Kreise gewirkt. Man fing in ihnen an zu hoffen, daß demnächst, wenn «dieser Äon» zu Ende gehe, der bei Gott im Himmel aufgehobene «Menschensohn» zum Gericht über diese Welt erscheinen und die Erneuerung für sie und die Menschheit bringen werde. Wie gesagt, fand diese Hoffnung nur in gewissen jüdischen Kreisen Eingang. Sie ist niemals in die offizielle Theologie und Glaubenswelt des Spätjudentums eingedrungen, sie lag stets nur an der Peripherie und da nur an einzelnen Punkten. Wir finden die eschatologische Vorstellung vom «Menschensohn» auch nicht in der geringsten Spur in der nachchristlichen synagogalen Theologie[1], ja, im Gegenteil, sie wird in einem Wort des Jerusalemer Talmud entschieden abgelehnt: «Wenn jemand sagt, ich bin Gott, so lügt er, ich bin der Menschensohn, so wird er es schließlich bereuen, ich fahre gen Himmel, der hat es gesagt, wird es aber nicht ausführen» (Taanith 65b. 59). Wenn auch gelegentlich die parsische Gestalt des Urmenschen Eingang in der synagogalen Theologie gefunden hat, daß man allerhand von ihm fabelt[2], wenn er sogar vielleicht das Urbild des Metatron, des himmlischen Repräsentanten Gottes, ist[3], so fehlt ihm doch jede eschatologische Bezogenheit. Selbst der Alexandriner Philo, der die parsische Spekulation vom Urmenschen kennt und in sein theologisches Gebäude übernommen hat, indem er ihn in dem wie *Gayomart* geschlechtslosen, dem himmlischen, dem reinen und vollkommenen Menschen von Gen. 1 findet im Gegensatz zu dem als Mann und Weib geschaffenen, dem irdischen und sündigen von Gen. 2, weiß doch nichts davon, daß dieser «Mensch» einst zum Gericht wieder kommen wird; de praem. et poen. 16 ist der ἄνθρωπος (artikellos) der jüdische

---

[1] Weder F. Weber in seiner jüdischen Theologie, noch Klausner a. a. O. erwähnen sie mit einem Wort. Auch die Literatur, die Strack-Billerbeck a. a. O. I, 486 gibt, beweist höchstens, daß im amoräischen Zeitalter Dan. 7, 13 auf den Messsias bezogen wurde, aber nicht dessen Gleichsetzung mit dem «Menschensohn». Auch Targ. Ps. 80, 18 (vgl. mit Vers 16) beweist nicht, wie Strack meint, die Gleichsetzung, denn *bar naš* stammt schon aus dem hebr. Text.

[2] S. Bousset, Hauptprobleme, S. 198f.

[3] So Bousset, ebds. S. 199ff.; Religion, S. 406. Zum Metatron s. Weber a. a. O., S. 178ff.

Messias.[1] Auch in den jüdischen Adamsagen, wie II. Hen. 30, 6ff. Vita Adae 12ff., die vom Urmenschen als einem herrlichen Wesen, einem zweiten Engel, der sogar Anbetung verdient, reden, fehlt ihm jede eschatologische Aufgabe. Das gleiche gilt für Kap. 11 der Ascensio Isaiae in der lateinischen und slawischen Übersetzung, wo der Prophet similem filii hominis sieht, der von der Erde in den Himmel entrückt und hier angebetet wird. Alles das beweist, wie sehr die eschatologische Bezogenheit des «Menschensohnes» in der religiösen Gedankenwelt des späteren Judentums nur an einzelnen peripherischen Punkten gelegen haben kann. Der Versuch, diese eschatologische Gestalt zu einer zentralen im jüdischen Glauben zu machen, scheiterte wohl daran, daß für diesen ja Gott selbst der Weltenrichter war. So blieb dieselbe schließlich auf den Glauben eines kleinen Kreises beschränkt, ähnlich wie vielleicht auch bei den Persern nur die von Abu-l-Fath-asch-Schahrastani[2] überlieferte Sekte des Urmenschen, die Kajûmarthîja, in dem wiederkommenden *Gayomart* den *Saošyant* erhofften. Eine solche, diesen Kajûmarthiern parallele Gemeinschaft war wohl zur Zeit Jesu die Täufersekte am Jordan, die *Noṣ^e rim*, wie sie sich hebräisch, oder in aramäischer Sprache *Naṣoraje*, *Naṣraje* (Ναζαραῖοι, Νασαραῖοι) nannten[3], als deren letzter Ausläufer die noch

---

[1] S. o. S. 402; vgl. Bousset, Religion, S. 405; Hauptprobleme, S. 194f.; die Hauptstelle bei Philo de mundi opificio §§ 134—144. 148—150, s. auch A. F. Gfrörer, Philo (1823) I, S. 267f. 407f.; damit, daß man, wie Ed. Meyer (Ursprung II, S. 346ff.) Philo die kritische Fähigkeit zutraut, den Widerspruch zwischen Gen. 1 und 2 zu erfassen, ist es nicht getan. Wie kommt denn nun Philo zu seiner Auffassung vom ersten Menschen in Gen. 1? Hat er das wirklich alles aus sich selbst heraus gefunden?

[2] Religionspartheien u. Philosophenschulen, übersetzt von Theod. Haarbrücker, B. I (1850), S. 276f. — Die Kajûmarthîja «sind die Anhänger des ersten Fürsten Kajûmarth», «sie sagen, Kajûmarth sei Adam gewesen», von dem sie wohl nicht anders erzählten als wie o. S. 108. 124f. Eine eschatologische Bezogenheit des Kajûmarth im Glauben seiner Anhänger wird vom Schahrastani nicht ausdrücklich erwähnt, kann aber erschlossen werden. Denn «sie erhoffen Sieg über die Heere Ahrimans und einen glücklichen Ausgang . . ., und daß bei dem Siege über ihn und der Vernichtung seiner Heere die Auferstehung eintrete.» Danach werden sie den Sieg durch Kajûmarth erwartet haben.

[3] Auf Grund von M. Lidzbarski, Mandaische Liturgien, 1921, S. XVIII und Zeitschrift für Semitistik I (1922), S. 230ff.; Reitzen-

heute vorhandene gnostische Sekte der Mandäer zu gelten hat. Aber diese *Noṣ^erim* waren sicher nicht die einzigen parsisch infizierten jüdischen Kreise, die auf das Kommen des «Menschensohnes» hofften oder schon seit längerer Zeit gehofft hatten. Vermutlich ist die Hoffnung auf den kommenden «Menschensohn» in denjenigen jüdischen Kreisen zu Hause gewesen, die der nationaljüdischen Messias- und messianischen Hoffnung ablehnend, wenn nicht gar feindlich gegenüberstanden, und die durch das traurige Abwirtschaften der hasmonäischen Dynastie in ihren religiösen transzendenten Erwartungen nur bestärkt wurden. Aber sie reicht doch wohl noch ein oder anderthalb Jahrhunderte weiter hinauf.

Zum erstenmal läßt sich ein Einfluß der parsischen eschatologischen Auffassung vom Urmenschen auf die jüdische Vorstellungswelt von der Endzeit in dem berühmten Kap. 7 des Buches Daniel nachweisen.[1] Wir sahen früher[2], daß Dan. 7 eine Überarbeitung erfahren hat, die darauf hinausging, den «Menschensohn», das transzendent gedachte Reich Gottes mit der Herrschaft des jüdischen Volkes zu identifizieren. Aber selbst wenn wir diese Überarbeitung, die wohl im wesentlichen die Deutung des Gesichtes darstellt, beiseite lassen, so kann das, was übrig bleibt, schwerlich als aus einem Guß bestehend angesehen werden. Die rhythmisch geschriebenen Verse 9. 10. 13. 14 scheinen ein aus einer vielleicht parsischen Vorlage übernommenes Lied zu sein, das vom Kommen des himmlischen Urmenschen zum Endgericht erzählte, und das vielleicht schon in jüdischen Kreisen um das Jahr 200 umlief:

«Throne wurden hingestellt,
Und der Alte an Tagen setzte sich;
Sein Kleid war weiß wie Schnee,
Und sein Haupthaar wie reine Wolle.[3]

STEIN, Das Mandaische Buch des Herrn der Größe, 1919, S. 41 ff.; ZNW. XX, S. 18 ff. — Nach LIDZBARSKI sind das Objekt «der Observanten», wie vielleicht der Name zu deuten ist, wohl Baptismen.

[1] Die nicht eschatologisch orientierte Vorstellung vom Urmenschen findet sich Job. 15, 7; vgl. GUNKEL, Genesis, 1910, S. 33.

[2] S. o. S. 268.

[3] Gott wird hier dargestellt wie Ahura Mazdah auf den persischen Abbildungen, s. ED. MEYER, Ursprung II, S. 190.

Sein Thron war Flammen von Feuer
Und seine Räder loderndes Feuer,
Ein Strom von Feuer ergoß sich
Und ging aus von ihm.

Tausendmal Tausend dienten ihm,
Und zehntausendmal Zehntausend standen vor ihm.
Der Gerichtshof setzte sich,
Und Bücher wurden aufgeschlagen.

Und siehe in den Wolken des Himmels
Kam der Menschensohn[1],
Bis zu dem Alten an Tagen gelangte er,
Und vor ihn brachte man ihn.

Und ihm wurde gegeben Macht,
Ehre und Königsherrschaft,
Und alle Völker, Nationen und Zungen
Ihm dienen sie.

Seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft,
Die nicht vergeht,
Und seine Königsherrschaft eine Königsherrschaft,
Die nicht zerstört wird.»

Nach diesem Lied, das gewissermaßen programmatisch ist für die ganze von ihm abhängige Literatur, ist nicht Gott der Richter am Tage des Weltgerichts, auch wenn er sich auf den Thron setzt und die Bücher vor ihm aufgeschlagen werden, sondern «der Mensch», der vor ihm in den Wolken des Himmels als ein himmlisches Wesen erscheint und eine ewige Königsherrschaft (*malku*) antritt. Was hätte sonst das Erscheinen des «Menschensohnes» vor Gott für einen Sinn!

Die literarischen Stücke, in denen der zum Gericht kommende «Menschensohn» auftritt, sind, wenn wir einstweilen die von Jesus als dem «Menschensohn» redenden Evangelien beiseite lassen, bzw. die Frage, ob Jesus selbst sich so bezeichnet hat, zahlreicher als man gewöhnlich annimmt. Man übersieht, daß viele Stücke eine mehr

[1] Ursprünglich stand wohl *bar naša* da, der jetzige Text entstand erst, als man den «Menschensohn» mit dem Reich Gottes identifizierte.

oder weniger starke Überarbeitung in dem Sinn erfahren haben, daß an die Stelle des parsischen «Menschensohnes» der jüdische, bzw. christliche Messias getreten ist und so eine Vermischung der beiden von Haus aus heterogenen Vorstellungen stattgefunden hat, und zwar, wie wir später sehen werden, höchstwahrscheinlich unter judenchristlichem Einfluß. Die Verkennung dieser Tatsache hat dann ein ganz schiefes und verkehrtes Bild von der jüdischen Messiashoffnung entstehen lassen, ein Bild, das sich in wesentlichen Punkten von dem unterscheidet, wie wir es aufstellen.[1] Man schrieb dem jüdischen Messias auf diese Weise Eigenschaften und Aufgaben zu, die ihm niemals gehört haben, sondern die dem «Menschensohn» zukamen, wie Präexistenz, Göttlichkeit, Weltgericht, Himmelfahrt. Was den beiden gemeinsam war, war höchstens das Königtum, nur daß das des «Menschensohnes» überweltlich war. Als König der Welt war er auch König der Juden, während der Messias als König der Juden auch König der Heiden wurde. Wenn wir das alles scharf im Auge behalten, entpuppt sich vor uns der «Menschensohn» auch in Schriften, in denen man ihn seither nicht gesucht hat, wie REITZENSTEIN ihn in den mandäischen Schriften[2] wiederfand, deren Vorlagen zum Teil in die vorchristliche Zeit zurückgehen. So findet sich die Hoffnung auf den «Menschensohn» nicht nur in den aus den Tagen nach dem schmählichen Zusammenbruch der hasmonäischen Herrschaft stammenden Bilderreden in Hen. 37—71, sondern auch in folgenden Stücken:

a) IV. Esr. 11, 1. 2. 5. 6. 36—38. 40b—45. 12, 1. 3a[3]

---

[1] S. o. S. 378—408.

[2] Es sind «das Johannesbuch der Mandäer» (1915), die mandäischen Liturgien (1920) und «Ginza, der Schatz oder das Buch der Mandäer» (1925), sämtliche übersetzt, bzw. herausgegeben von LIDZBARSKI.

[3] Die ganze Vision, die ersichtlich an Dan. 7 erinnert, ist stark überarbeitet. Die Handlungen der Köpfe und Flügel und was damit zusammenhängt, sind Einschub aus der Zeit nach 70 p. Chr. Die ursprüngliche Vision redete nur von dem aus dem Meer steigenden Adler, der die Weltherrschaft gewinnt, und dem aus dem Wald auf ihn stürzenden Löwen, der vocem hominis, d. h. die Stimme des «Menschen» (= «Menschensohnes») gegen ihn losließ und ihn dem Gericht übergab. Et vidi et ecce omne corpus aquilae incendebatur et expavescebat terra valde dürfte der alte Text von 12, 3 sein.

und die jüngere mit der Überarbeitung von 11, 1 ff. gleichzeitige Erklärung 12, 3 b ff., vor allem V. 31 ff.[1]

b) IV. Esr. 13, 1—13 nebst der jüngeren Deutung in 13, 25 ff.[2]

c) IV. Esr. 7, 27 ff. 14, 9.

d) II. Bar. 29. 30.[3]

e) II. Bar. 36. 37.[4]

f) II. Bar. 53 nebst der jüngeren Deutung des Blitzes in 72—74.[5]

g) Apok. Joh. 1, 12—18. 12, 1—17. 14, 14—16. 19, 11—21. 20, 1—10. 11—15.[6]

h) Mtth. 10, 23. 16, 27 f. (Mk. 8, 38. Lk. 9, 26).

---

[1] Der Χριστός fehlt im Äthiop. und den beiden arab. Übersetzungen, er wird an Stelle des «Menschensohnes» getreten sein und hat als spätchristliche Korrektur zu gelten. Allerdings wird der «Menschensohn» bereits mit dem Messias identifiziert, da er aus dem Samen Davids stammen soll; s. o. S. 397.

[2] Die Deutung redet überhaupt nicht vom Christus, sondern nur vom «Menschensohn», hat diesen aber zweifellos als den Christos verstanden, wie die Beziehung auf Palästina und das jüdische Volk zeigt, die 13, 1—13 völlig fehlt.

[3] Der «Messias» dürfte hier sicher an Stelle des ursprünglichen präexistenten «Menschensohnes» getreten sein, d. h. es liegt hier keine Vermischung der beiden Ideen vor, sondern *m^e^šicha* ist sicher christliche Korrektur für *bar'naša*.

[4] Im übrigen stehen II. Bar. 36. 37 auf einer Stufe mit IV. Esr. 11: auf der einen Seite Adler und Zeder, auf der anderen Löwe und Weinstock. Auch Behemot und Leviathan in II. Bar. 29 f. entsprechen Adler und Zeder; wie, sehen wir später. Sekundär ist wieder die Deutung II. Bar. 39 f., denn nach 40, 3 gehört die Herrschaft des Messias zu «diesem Äon», es steht also die Deutung auf einer Stufe mit IV. Esr. 7, 28 ff. Übrigens findet sich die Bezeichnung «mein Christus» (II. Bar. 39, 7. 40, 1) auch IV. Esr. 7, 29. II Bar. 72, 2.

[5] Die sekundäre Deutung in 72—74 geht ebenso wie in IV. Esr. 13, 25 ff. auf «den Menschensohn», der die Völker vor sein Gericht stellt und die Auferweckung der Frommen bringt (72, 2). Allerdings ist «mein Christus» (ebds.) Korrektur so gut wie «mein Knecht, der Christus» in 70, 9 für wohl ursprüngliches «mein Knecht», bzw. «Sohn». Die Opposition Violets (a. a. O., S. 309) gegen den Vorschlag Charles in 72, 1. 74, 4 «das helle Wasser» in «den hellen Blitz» zu ändern, ist schon deshalb nicht berechtigt, weil die hellen Wasser schon vorher gedeutet sind. Auch ist die Textveränderung wirklich nicht «viel zu groß», wenn man eine solche überhaupt zuläßt.

[6] Ich setze die christliche Bearbeitung dieser Stücke als bekannt voraus und erwähne sie im einzelnen nicht.

19, 28. 24, 27 (Lk. 17, 24). 29—31 (Mk. 13, 24—27. Lk. 21, 25—28). 37—44 (Lk. 17, 22ff. 12, 40). 25, 31—46.

Vielleicht sind manche dieser Stücke, bzw. Verse viel älter als der Zusammenhang, in den sie eine spätere Bearbeitung oder Redaktion hineingestellt. So mögen gerade die Stücke aus IV. Esr. II. Bar. und Apok. Joh. zeitlich mit Dan. 7, 9. 10. 13. 14 auf einer Stufe stehen. Es ist nicht unmöglich, daß ein Teil der genannten Stücke mit den in den Bilderreden des Henochbuches aufgenommenen und überarbeiteten Stücken, die von dem zum Gericht kommenden «Menschensohn» handeln, in einer besonderen Sammlung von Liedern und Visionen über den Urmenschen gestanden hat und Kreisen entstammte, die ihn verehrten und auf ihn hofften. Selbst Stücke aus den Sibyllinen wie III. 286ff. V. 414ff., die vom Kommen eines ἀνὴρ μακαρίτης vom Himmelsgewölbe reden, mögen hier zu Hause sein. Vielleicht hat die Christianisierung des «Menschensohnes» auch noch manch anderem Stück, das zu dieser Literaturgattung gehört, einen verhüllenden Mantel umgehängt.

Soweit wir sehen können, ergibt sich ein ganz bestimmtes Bild vom Urmenschen, dem «Menschensohn», von dem, was man von ihm glaubte und hoffte. Allerdings ist dieses Bild nicht in allen Einzelzügen das gleiche, die Vorstellungen, die man sich vom «Menschensohn» machte, waren nicht einheitlicher Art. So ist es schon mehr als fraglich, ob man ihn allgemein als Gottwesen, als «Sohn Gottes» ansah und bezeichnete. Jedenfalls gab es Kreise, für die der Menschensohn dies war, wie für die *Noṣ^erim*, aus denen sich später die Sekte der Mandäer entwickelte. Ihr *Enoš*, «das uranfängliche Mannesgeschöpf», ist ein solches Gottwesen, ein Sohn Gottes. Und als Sohn Gottes hat auch Jesus den «Menschensohn» angesehen. Offen spricht dies Jesus in kritisch unanfechtbaren Stellen aus, wobei wir einstweilen die Frage beiseite lassen, ob und inwieweit sich Jesus mit dem «Menschensohn» identifizierte. Der «Menschensohn» wird kommen ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (Mtth. 16, 27. Mk. 8, 38), bzw. nach dem Paralleltext von Lk. 9, 26 ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρός, wobei es gleichgültig ist, ob hier αὐτοῦ hinter πατρός fehlt. In der Rede vom Weltgericht (Mtth. 25, 31ff.)

redet der Menschensohn (V. 31) die zu seiner Rechten an als οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου (V. 34). Zu diesen zweifellos echten Herrnworten paßt auch Hen. 105, 2: Der «Sohn Gottes» kann hier nur auf den «Menschensohn» und nicht auf den Messias gehen, den das Henochbuch gar nicht erwähnt.[1] So wäre es von den Worten Jesu aus auch durchaus berechtigt, das aus den Versionen zu erschließende παῖς ihrer griechischen Vorlage in IV. Esr. 13, 32. 37. 52. 14, 9 nicht als «Knecht», sondern als «Sohn» zu verstehen, wenn nicht die griechische Übersetzung das Werk eines Christen wäre, der ein *bri* nicht mit παῖς μου, sondern mit υἱός μου wiedergegeben hätte, und «niemals hätte ein Christ υἱός in παῖς verwandelt, aber sehr leicht umgekehrt».[2] So dürfte wahrscheinlich die Vorlage der genannten Stellen ein *ʿabdi* («mein Knecht») gewesen sein, der «Menschensohn» hieß hier Gottes Knecht. Und vom «Menschensohn» und nicht vom Messias ist hier die Rede.[3] Auch die jüngeren Verse 13, 25 ff. reden ausdrücklich vom präexistenten «Menschensohn», auch wenn sie ihn mit dem Christus identifizieren. Auch 14, 9 kann nicht der Messias gemeint sein, da der, bei dem Esra weilen soll, vorzeitlich ist.

Die Bezeichnung des «Menschensohnes» als des «Sohnes Gottes» ist sicher mythologischen Ursprungs und mag nach der sich vereinzelt findenden parsischen Überlieferung[4] zu erklären sein, nach der *Gayomart* ein Sohn Ahura Mazdahs und der *Spendarmad* war. Natürlich wird man in jüdischen Kreisen diesen Mythus entsprechend umgedeutet und geändert haben. Aber ganz hat man sicher auch an ihm die alten Farben nicht übertüncht und übertünchen können. Nirgends sehen wir das besser als in Apok. Joh. 12. Mag hier auch die äußere Form der Darstellung der astralen Sprache der Antike entlehnt

---

[1] S. o. S. 377. Es ist daher nicht nötig, mit DALMAN S. 221, Hen. 105, 3 für einen Einschub zu halten.

[2] VIOLET, Esr. Apok. übers. S. 74 f.

[3] Anders IV. Esr. 7, 28 f. Hier ist vom «Christus», der stirbt, die Rede, aber das filius meus ist V. 28 textlich nicht gesichert (s. o. S. 408), und schließlich wird auch der sterbende Christus auf Überarbeitung beruhen.

[4] S. o. S. 124 f.

sein[1], der Inhalt ist damit nicht zu erklären, ebensowenig aus der christlichen Erzählung von der Jungfrauengeburt. Nur die Grundlage von Apok. Joh. 12 ist ein ἱερὸς λόγος von der Geburt des göttlichen Urmenschen durch eine virgo coelestis, ohne daß wir allerdings erführen, wie man sich das Zustandekommen der Schwangerschaft erklärte. Es ist vielleicht, wenn wir uns daran erinnern, daß nach parsischem Glauben eine Jungfrau den im See aufgehobenen Samen Zarathuštras empfängt, um die Mutter des *Saošyant* zu werden[2], erlaubt zu fragen, ob man sich ähnlich die Empfängnis der Mutter des Urmenschen erzählt hat, die badend im Wasser den göttlichen Samen empfing. Führt doch nach IV. Esr. 13, 1f. ein Sturm mit den Wolken des Himmels den «Menschen» aus dem Meer heraus, was freilich die Erklärung V. 25f. 51f. schon nicht mehr verstand. Auch bei II. Bar. 53, 1 steigt die Wolke, die den großen Blitz, d. h. den «Menschensohn»[3] bringt, aus dem großen Meere auf. Daß an diesen Stellen vom zweiten Kommen des «Menschensohnes» die Rede ist, tut nichts; in der Endzeit wiederholt sich, was in der Urzeit geschehen ist. Auch am göttlichen Samen dürfen wir uns nicht stoßen, vgl. I. Joh. 3, 9; gerade diese Stelle, verglichen mit Joh. 3, 3ff. zeigt uns, wie der göttliche Same identisch ist mit dem göttlichen Geist, der Neues schafft. Dann wäre aber auch denkbar, die Schwangerschaft der virgo coelestis in der Offenbarung Johannis nach Mtth. 1, 20 zu erklären, und die christliche Erzählung von der Jungfrauengeburt des Heilandes in Mtth. 1 wäre nichts weiter als eine Übertragung des Mythus von der Geburt des Urmenschen auf den «Menschensohn» Jesus.[4] Die jungfräu-

---

[1] Fr. Boll, Aus der Offenbarung Johannes, 1914, S. 98ff. Astral ist vor allem die Schilderung des Weibes V. 1 und des Drachen V. 3, 4a.

[2] S. o. S. 126.

[3] S. u. S. 415.

[4] Mtth. 1 und in der von ihm abhängigen Überarbeitung in Lk. 1. 2 ist Maria an Stelle der *Spendarmad*, der Mutter des *Gayomart*, getreten. Auch in einem Zauberpapyrus wird der ἄνθρωπος θεοῦ als ἐκ πνεύματος καὶ δρόσου καὶ γῆς entstanden bezeichnet, vgl. Reitzenstein, Poimandres 279; Bousset, Hauptprobleme, S. 194. Auch die μήτηρ παρθένος (Barbelos), die sich in gnostischen Systemen neben dem unbekannten Vater und dem ἄνθρωπος, dem Urmenschen, findet (Bousset, Hauptprobleme, S. 160ff. Pauli-Wissowa, VII, S. 1514f.),

liche Mutter des «Menschensohnes» in der Offenbarung verrät ihre Herkunft von *Spendarmad*, der Mutter des *Gayomart*, noch darin, daß die Erde ihr, der vom Drachen, Angra Mainyu, Verfolgten Schutz gewährt und die von diesem ausgespienen Wasser verschluckt (V. 16). Ihr Kind aber, das sie geboren hat, wird dahin entrückt, wo es hingehört, in das Paradies, bzw. den Himmel «zu Gott und seinem Thron» (V. 5), wo es bleibend gedacht wurde[1], bis es herangewachsen zum Weltgericht wieder auf die Erde kam (14, 14ff.).

Von der Entrückung des Urmenschen zu Gott weiß auch Hen. 70f. (vgl. II. Hen. 22, 8, 56, 2. 64, 5) zu reden, nur wird er hier mit Henoch identifiziert, wie mit diesem das Metatron in der jüdischen Theologie (schon Targum Pseudo-Jonathan zu Gen. 5, 24). Diese Gleichsetzung der beiden Gestalten, die sich bekanntlich auch später in den gnostischen Pseudo-Klementinen findet, erklärt sich wohl aus der kritischen Betrachtung, daß in der Sethitentafel von Gen. 5 Enosch «der Mensch», der dritte von Adam, in der Kenitentafel von Gen. 4 als Parallelfigur den Henoch hat.

---

ist nicht die kleinasiatische Muttergöttin, sondern die Mutter des *Gayomart*. Nachdem bis heute wohl allgemein die Parthenogenesis von Mtth. 1 durch Übernahme aus griechischen Mythen erklärt wurde, hat jetzt Norden, Geburt des Kindes, 1924, S. 76ff., die Geburt durch den Heiligen Geist aus ägyptischen Vorstellungen zu erklären versucht: «Das hellenische Jungfrauenmotiv ist ein sekundärer Einschlag in das ägyptische Gewebe». Aber die Ägypter hatten gar nicht den Begriff des πνεῦμα im griechischen Sinn, vor allem nicht den «des Heiligen Geistes», der ganz in den Gathas und dem Awesta zu Hause ist (s. o. S. 85). Übrigens gibt es den Glauben an jungfräuliche Mütter bei den verschiedensten Völkern und Religionen, vgl. P. Saintyves, Les vierges mères et les naissances miraculeuses. Essai de mythologie comparée, Paris 1908 (auch in der Gießener Universitätsbibliothek schon länger vorhanden! zu Norden S. 91). Die Frage ist nur, aus welchem Kreis die Übernahme einer jungfräulichen Geburt für das junge Christentum am nächsten lag. Da Mtth. in judenchristlichen Kreisen entstand, dürfte eine Übernahme aus der griechischen Religion doch für ziemlich ausgeschlossen gelten. Dagegen liegt bei den Beziehungen, die das Urchristentum zur Menschensohnspekulation und den sie vertretenden Kreisen hatte (s. u. S. 430ff.), eine Übernahme des Mythus aus diesen nahe.

[1] Die 1260 Tage in V. 6 gehören nicht zum ursprünglichen Mythus, so wenig wie die astrale Schilderung des Weibes.

Geburt und Entrückung des «Menschensohnes» sind zweifellos vorweltlich gedacht. Der «Menschensohn» ist also präexistent, darum kann Esra von den Menschen zu ihm entrückt werden (IV. Esr. 14, 9). Er ist derjenige, «den der Höchste lange Zeit aufgespart, durch den er die Schöpfung erlösen will» (IV. Esr. 13, 26); «ihn hat der Höchste bewahrt für das Ende der Tage» (ebds. 12, 32). Er war «verborgen», und der Höchste hatte ihn vor seiner Macht aufbewahrt (Hen. 62, 6f.). Nicht nur sein Name war vor dem Herrn der Geister genannt, bevor die Sonne und die Zeichen geschaffen, und bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden (Hen. 48, 3), sondern er selbst war «auserwählt und verborgen vor ihm, bevor die Welt geschaffen wurde» (ebds. V. 6[1]). Deshalb heißt er auch in den Bilderreden des Henochbuches der «Auserwählte» (49, 2. 51, 3. 5. 52, 6. 9. 53, 6. 55, 4. 61, 5. 8. 62, 1ff.[2]). Wie *Gayomart* «der Reine» heißt[3], so ist der «Menschensohn» «der Gerechte», der, «welcher Gerechtigkeit hat» (Hen. 38, 2. 46, 3. 53, 6, vgl. Act. 3, 14. 7, 52. 22, 14[4]). Es sind alles Bezeichnungen, die auch die mandäischen Liturgien dem Urmenschen geben; altes ererbtes Gut ist es, wenn sie ihn den Auserwählten, den Reinen, den Mann von erprobter Gerechtigkeit nennen.[5] Auch an Philos Schilderungen von der Vollkommenheit des Urmenschen erinnern diese Ausdrücke.[6] Ob zwar der Urmensch wie bei Philo geschlechtslos gedacht wurde, womit etwa seine Vollkommenheit zusammenhing, läßt sich nicht erweisen, ist aber wahrscheinlich, da ja auch die anderen Geisteswesen geschlechtslos gedacht wurden.[7] Für jüdisches Empfinden ist seine Hochzeit mit einem himmlischen

---

[1] Dalman a. a. O., S. 107. 135, muß natürlich Hen. 48, 6 für unecht halten, weil für ihn «Menschensohn» = Messias ist.

[2] Messels schon angeführtes Buch «Der Menschensohn» ist als ganzes verfehlt, indem er den «Menschensohn» und den «Auserwählten» mit der Gemeinde der Heiligen identifiziert. Richtig hat Messel gezeigt, daß 39, 6. 40, 5. 45, 3f. textlich, bzw. literarkritisch unsicher sind.

[3] S. o. S. 125.

[4] Die Stellen aus Act. halten die Stellen aus Hen., auch wenn diese textlich nicht sicher überliefert sind.

[5] Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterien, S. 123.

[6] S. o. S. 410.

[7] S. o. S. 333.

Geisteswesen, von der man vielleicht in der parsischen Eschatologie erzählte[1], ein kaum vollziehbarer Gedanke. Zur Vollkommenheit des «Menschensohnes» gehört auch seine Schönheit, «sein Antlitz ist voll Anmut gleichwie eins von den heiligen Engeln» (Hen. 46,1); es ist, «wie die Sonne scheint in ihrer Kraft» (Apok. Joh. 1, 16). Wohl nicht aus der reinen «Menschensohn»-Vorstellung herausgeflossen ist, wenn er Apok. Joh. 1, 14f. nach Art Gottes, «des Alten an Tagen» in Dan. 7,9 unter Benutzung von 10, 6 und Ezech. 1, 24 beschrieben wird. Hier liegt schon die christliche Gleichsetzung des «Menschensohnes» mit Jesus Christus, der ewig wie Gott selbst ist, vor. Alt mag dagegen die Beschreibung sein, die der Apokalyptiker von der Tracht des «Menschensohnes» gibt, ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσᾶν (1, 13), ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὔτοῦ δρέπανον ὀξύ (14, 14).

Wenn man auch vielfach den «Menschensohn» als ein Gottwesen oder als den Sohn Gottes ansah, scheint er doch noch nicht zum δεύτερος θεός geworden zu sein. Man mußte in jüdischen Kreisen auch an seiner Subordination unter Gott festhalten. Das geht auch deutlich aus den Reden Jesu von ihm hervor. Gott gleichgestellt wurde «der Sohn» erst in den gnostischen Spekulationen. Demgemäß scheint auch der Himmlische von Gott verborgen gehaltene «Menschensohn» kaum Anbetung oder kultische Verehrung genossen zu haben, wenigstens nicht in den jüdischen Kreisen, denen ihr Monotheismus noch nicht durch gnostische Spekulationen ins Wanken gekommen war. Dagegen spricht auch nicht, wenn in der Vita Adae die Engel von Michael aufgefordert werden, den ersten Menschen, Gottes Ebenbild, anzubeten, was Satan verweigert (15ff.). Die Kreise, in denen man solche Forderungen aufstellte, gehören doch wohl schon zu denen, aus welchen die Pseudo-Klementinen geflossen sind (vgl. Homil. 20, 2ff.), und die auch auf die Gestaltung der mandäischen Religion gewirkt haben.[2]

---

[1] S. o. S. 125.

[2] Vgl. Reitzenstein, Herr der Größe, S. 4. — Besteht vielleicht ein Zusammenhang der Pseudo-Klementinen mit den Priscillianern?

Ob der «Menschensohn» irgendwie als bei der Weltschöpfung mitwirkend gedacht wurde, ist aus unseren Quellen nicht zu erweisen, scheint mir aber wahrscheinlich im Hinblick auf die paulinische Theologie. Die Beteiligung, die Paulus dem präexistenten Christus bei der Weltschöpfung Gottes zuweist (1. Kor. 8, 6. Kol. 1, 15ff.), läßt sich nicht nur aus den Theorien und Spekulationen jüdischer Theologie erklären, die die Kräfte und Eigenschaften Gottes zu selbständigen Hypostasen machte[1], sondern der Glaube an den «Menschensohn» spielte auch, wie wir sehen werden, in der Christologie Pauli eine viel größere Rolle, als man gewöhnlich annimmt. So wird der Rückschluß gestattet sein, daß man in jüdischen Kreisen, die sich mit dem «Menschensohn» beschäftigten, diesen auch als μεσίτης der Weltschöpfung ansah. Wie man sich diese Vermittlung freilich vorstellte, ist kaum zu sagen. Vielleicht hat es Spekulationen gegeben, die nichts davon wissen wollten, daß der «Menschensohn» bei der Verfolgung durch Satan gerettet wurde, um im Himmel für das Ende der Zeiten aufgehoben zu werden (Apok. Joh. 12), sondern die in Anlehnung an die Traditionen, die wir in der Pehleviliteratur kennen lernten[2], ihn vom bösen Geist getötet und dadurch die Kosmogonie vollzogen sein ließen. Aber vielleicht hat die ursprüngliche Vorstellung[3] sich auch noch erhalten gehabt, wonach der Tod vom guten Gott selbst als ein sühnender und die Weltschöpfung bewirkender Opfertod gewertet worden war (vgl. Mtth. 20, 28. Mk. 10, 45). Für sie war dann der «Menschensohn» das agnus dei (Joh. 1, 36), das Lamm der Apokalypse Johannis, das geschlachtet ist und nun neben Gottes Thron steht. Diesen Sühnetod des «Menschensohnes» hat dann die Gnosis in ein freiwilliges Versinken des Urmenschen in die Materie und ihre dadurch ermöglichte Weiterbildung umgedeutet.

Aber man scheint in jüdischen Kreisen, wie ihre apokalyptische Literatur zeigt, weniger Interesse an den

---

Diese hatten die Aufnahme von IV. Esr. in die Bibel verursacht, s. Violet a. a. O., S. LII.

[1] Bousset, Schriften des N. T., II, S. 112f.

[2] S. o. S. 125.

[3] Die Bousset, Hauptprobleme, S. 209, richtig erschlossen hat.

Geschehnissen und Taten des präexistenten als des postexistenten «Menschensohnes» gehabt zu haben. Sein Kommen zum Gericht vom Himmel beherrschte das ganze Denken. Es sind die «Tage des Menschensohnes» (Lk. 17, 22. 26. 30, vgl. Hen. 61, 5. II. Bar. 72, 2), «die Stunde seines Tages» (IV. Esr. 13, 53, vgl. Lk. 17, 24), die παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Mtth. 24, 27. 37. 39, vgl. II. Bar. 30, 1), die man erhofft. Plötzlich kommt der Tag des «Menschensohnes» über die Menschen, wie in den Tagen Noah das Gericht über die Welt (Mtth. 24, 37—41. Lk. 17, 26f. 34f.). «Darum seid auch ihr bereit, denn ihr wißt nicht, in welcher Stunde der Menschensohn kommt» (Mtth. 24, 44, vgl. V. 36. Lk. 12, 39f.). Vom unverhofften Kommen des «Menschensohnes» und der steten Bereitschaft der Menschen auf es redet daher nicht nur das Gleichnis vom wachenden Hausherrn (Mtth. 24, 42—44. Lk. 12, 39f.), sondern auch die Gleichnisse vom treuen und klugen Knecht und seinem Widerspiel (Mtth. 24, 45—51. Lk. 12, 42—46), von den zehn Jungfrauen (Mtth. 25, 1—13) und den anvertrauten Pfunden (Mtth. 25, 14—30. Lk. 19, 12—27). Und doch gibt es auch Anzeichen für sein Kommen: Wie man aus den weichen Trieben des Feigenbaumes und dem Sprossen seiner Blätter auf die Ankunft des Sommers schließen kann, so aus der Tatsache, daß die «Kräfte der Himmel in Aufruhr geraten» [1], auf die Nähe des «Menschensohnes» (Mtth. 24, 32f. vgl. mit V. 29; Mk. 13, 28f. vgl. mit V. 24 [2]). Diese Nähe steht unmittelbar bevor nach der Verkündigung Jesu: Die Generation seiner Tage soll sie erleben (Mtth. 24, 34. Mk. 13, 30. Lk. 21, 32; vgl. Mtth. 10, 23 [3]). Als der Introitus der παρουσία des Menschensohnes war wohl gedacht ein gewaltiger Blitz, der den Himmel von Osten nach Westen zerriß (Mtth. 24, 27. Lk. 17, 24), er wird «das Zeichen des Menschensohnes am Himmel» sein, von dem Mtth. 24, 30 redet. Ja, in II. Bar. 53 ist der

---

[1] S. o. S. 286.

[2] Lk. setzt 21, 31 ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ für das in Mtth. Mk. nicht genannte Subjekt ein. Dieses ist nach dem Zusammenhang nur der Menschensohn.

[3] Allerdings ist Mtth. 10, 23 wohl erst in der judenchristlichen Gemeinde entstanden.

Menschensohn selbst der Blitz, denn er ist «am Anfang»[1] der Wolke zu sehen (V. 1. 8), schleudert sie auf die Erde herab, die er ganz erleuchtet, besetzt und beherrscht (V. 9. 10). Gerade die Wolke ist für das Kommen des Menschensohnes charakteristisch, so schon Dan. 7. Der «Menschensohn» fliegt nach IV. Esr. 13, 3 mit den Wolken des Himmels oder kommt nach Mtth. 24, 30. 26, 64. Apok. Joh. 14, 14 auf den Wolken des Himmels (vgl. Mk. 13, 26. Lk. 21, 27—Mk. 14, 62. Lk. 22, 69). Noch weiß der mandäische Glaube, daß der zum Gericht kommende *Enoš* mit einem Gewand von Wasserwolken bekleidet ist.[2] Die Wolke ist zweifellos «der Thron der Herrlichkeit» oder «seiner Herrlichkeit», auf dem der «Menschensohn» sitzt, und von dem oft geredet wird (Hen. 45, 3. 51, 3. 55, 4. 61, 8. 62, 3ff. 69, 27f. Mtth. 19, 28. 25, 31). Ursprünglich wohl nur im Zusammenhang mit Gott, dem zum Gericht auf dem Thron der Herrlichkeit sitzenden «Alten an Tagen», gedacht (Dan. 7, 9. Hen. 46, 1f. 48, 2. 49, 2. 71, 14[3]), ist der «Menschensohn» in der Predigt Jesu fast ganz verselbständigt worden; Gott verschwindet hier neben dem zum Gericht erscheinenden «Menschensohn» eigentlich völlig, vgl. Mtth. 25, 31ff. Nur Mtth. 26, 64 lesen wir, daß der Menschensohn kommen wird ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως (vgl. Mk. 14, 62. Lk. 22, 69); aber als Richter ist auch er hier gedacht und nicht Gott. Der «Menschensohn» ist ὁ βασιλεύς, und nicht Gott[4], er hält das Gericht ab (Mtth. 25, 34); von seiner βασιλεία reden Dan. 7, 14. Mtth. 16, 28. 20, 21. Lk. 22, 29f., vgl. Mtth. 19, 28f.[5] Zu beiden Seiten seines

---

[1] So Violet a. a. O. Ryssel bei Kautzsch «an ihrem oberen Rande». Warum K. 53 kein wirkliches Gesicht sein soll (Violet), sehe ich nicht ein.

[2] Ginza S. 302, 5. 319, 7. 338ff. u. ö.

[3] Die Konfusion des «Menschensohnes» mit dem Alten an Tagen Apok. Joh. 1, 14f. ist christlichen Ursprungs.

[4] Auch Ginza S. 57 ist «der Gesandte des Lichtes, der König».

[5] An ersterer Stelle haben Mk. 9, 1. Lk. 9, 27 βασιλεία τοῦ θεοῦ, für ἐν τῇ βασιλείᾳ σου Mtth. 20, 21 hat Mk. 10, 37 ἐν τῇ δόξῃ σου. Dagegen fehlt die βασιλεία von Lk. 22, 29f. in Mtth. 19, 28; allerdings ist hier und nicht dort vom «Menschensohn» die Rede. — Lk. 23, 42 redet der Evangelist, aber kaum von Jesus als «Menschensohn».

Thrones sind besondere Ehrenplätze (Mtth. 20, 21. Mk. 10, 37, vgl. Mtth. 19, 28. Lk. 22, 30). Er ist der König der Könige und Herr der Herren (Apok. Joh. 19, 16). Als König schildert ihn auch seine Tracht, Apok. Joh. 1, 13. 14, 15: Das lange Gewand, der goldene Gürtel um die Brust, die goldene Krone auf dem Haupt und das Sichelschwert in der Hand (vgl. auch 19, 12). Die Boten, mit denen er zum Gericht kommt (Mk. 8, 38. Lk. 9, 26), sind seine Engel (Mtth. 16, 27. 24, 31. 25, 31). Gewiß ist die δόξα, in der er erscheint, die seines Vaters (Mtth. 16, 27. Mk. 8, 38[1]), aber sie ist auch wieder seine eigene (Mtth. 25, 31, vgl. 24, 30. 19, 28).

Der Vorstellung vom Weltgericht, das der «Menschensohn» über die Menschen abhält, scheint eine andere vorangegangen zu sein, die seines siegreichen Kampfes mit Satan und seinem Heer in der Luft.[2] Davon scheint das visionäre Wort Jesu ἐθεώρουν τὸν σαταναν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα (Lk. 10, 18) zu reden. Auf weißem Rosse kommt der «Menschensohn» nach Apok. Joh. 19, 11 ff. aus dem Himmel, wo er seit seiner Errettung nach seiner Geburt aufgehoben ward (Kap. 12), geritten, begleitet von seinem Heer, um gegen den Drachen (θηρίον) und seine Scharen zu kämpfen und sie zu besiegen. Aus dem Meer vom Sturm heraufgerissen fliegt er nach IV. Esr. 13, 1 ff. mit den Wolken des Himmels. Ihm zieht entgegen ein unzählbares Heer von Dämonen[3], ihn zu bekämpfen. Aber auf einem großen Felsen[4], den er losgeschlagen hat, reitet er fliegend seinen Feinden entgegen, um sie durch den feurigen Hauch seines Mundes zu vernichten. Dann steigt er vom Felsen herab, nachdem er sich wohl mit ihm auf die Erde niedergelassen hat, um die Huldigung der Gerechten anzunehmen. Vom Kampf des «Menschensohnes» gegen den Drachen erzählt auch die Vorlage von II. Bar. 29, nur sind es hier zwei

---

[1] Lk. 9, 26 ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πάτρος καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων.

[2] S. o. S. 294. 299.

[3] Das hominum V. 8 ist sicher Korrektur, denn der Kampf spielt sich in der Luft ab. Auch V. 3b. 4 sind Einschub, sie nehmen den Kampf vorweg.

[4] *ṭura* ist hier wohl der Fels und nicht Berg, gemeint ist wohl ein Stück des Himmelsgewölbes.

Ungeheuer, Behemoth und Leviathan, die wohl an Stelle parsischer Drachen getreten sind.[1] Wenn sie dazu bestimmt sind, als Speise den Gerechten zu dienen, so setzt das ihre Tötung voraus, die wohl als Folge eines Kampfes gedacht wurde. Auch der Kampf des Löwen mit dem Adler in IV. Esr. 11 und des mit der Quelle verbundenen Weinstockes[2] gegen die Zeder in II. Bar. 36 ist ein Kampf des «Menschensohnes» mit dem bösen Geist. Diese Vorstellung vom siegreichen Kampf des «Menschensohnes» gegen Satan und seine Scharen ist, wenn sie auch älter als die Vorstellung vom Gericht über die Menschen ist, doch niemals ganz aufgegeben worden. Man dachte sich jenen Kampf wohl als Introitus des Weltgerichtes.

Dieses wird eröffnet durch die Auferstehung. Und zwar muß man vereinzelt des Glaubens gewesen sein, daß der «Menschensohn» selbst die Auferstehung bewirkt. Daß der Urmensch irgendwie mit der Auferstehung zusammenhängt, sahen wir schon früher beim Parsismus. Nach dem Bundehesch war er der erste bei der Auferstehung.[3] Aber das konnte man nur da glauben, wo man wußte, daß er gestorben war. In den Kreisen, die ihn zum Himmel entrückt wußten und von hier auf seine Wiederkunft hofften, mußte er wohl mit dieser auch wie der Astvatereta die Toten erwecken. So schreibt der Erklärer der Visionen IV. Esr. in 12, 33 vom richtenden Menschensohn: «denn er wird sie zunächst lebendig vors Gericht stellen», d. h. doch, er wird die Toten wieder lebendig machen und sie dann richten.[4] Noch deutlicher erhellt, daß die Auferstehung vom «Menschensohn» gewirkt wird, aus II. Bar. So lesen wir 72, 2 vom Menschensohn «er wird alle Völker aufrufen (zum Gericht) und die einen beleben und die anderen töten»[5], also von der ἀνάστασις τῶν δικαίων durch den «Menschensohn» wäre hier die Rede!

---

[1] Vielleicht Angra Mainyu und Azi Dahak, s. o. S. 136 f. Behemoth und Leviathan spielen in der jüdischen Theologie eine große Rolle, s. Weber a. a. O., S. 202. 402, s. auch oben S. 329.

[2] Der «Menschensohn» hier als Lebensbaum und Lebensquelle dargestellt, s. o. S. 328.

[3] S. o. S. 139.

[4] Violets Erklärung «in ihrem irdischen Leben» gibt keinen Sinn.

[5] Ich gebe beide Stellen nach Violets Übersetzung.

Und 30, 1f.: «Wenn darnach die Zeit der Ankunft des «Menschensohnes»[1] erfüllt sein wird und er in Herrlichkeit wiederkehrt[2], dann werden alle, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen». Die Hoffnung aber kann doch nur die sein, daß er, der «Menschensohn», sie wieder beleben wird. Vielleicht stellte sich auch Hen. 51, 1ff. die Auferweckung als durch den «Menschensohn» vollzogen vor, wenn es V. 2 von ihm heißt, daß er die Gerechten und Heiligen unter den Auferweckten auserwählen wird, denn vor ihm ist nach 49, 3 auch «der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind». Kaum wird man aus Mtth. 24, 31 schließen dürfen, daß nach dem Glauben Jesu der «Menschensohn» auch die Toten auferweckte. Jesus redet hier nur davon, daß der «Menschensohn» seine Engel ausschicken wird, um «die Auserwählten» auf der ganzen Welt zu sammeln. Freilich geht dem die Auferweckung vorher, wie schon das μετὰ σάλπιγγος μεγάλης zeigt, das allerdings Mk. 13, 27 fehlt; aber der Auferweckende wird für Jesus so gut wie für die meisten, die auf die παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου hofften, Gott gewesen sein.

Die wichtigste Aufgabe, die man nach allgemeinem Glauben aber vom «Menschensohn» erwartet, ist die des Gerichtes. Und zwar wird man meistens dieses Gericht nicht sich als mit vernichtender naturhafter Gewalt, sondern in richterlicher Form, als ein forensisch sich vollziehendes gedacht haben, ein σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Lk. 21, 36). Das beweist schon die so häufig erwähnte Vorstellung, daß der «Menschensohn» sich auf den Thron niederläßt, daß er also wie ein echter Richter die Parteien verhört, freispricht oder verurteilt. «Gerecht wird vor ihm gerichtet, und kein Lügenwort vor ihm gesprochen» (Hen. 62, 3). Den Bösen «wird er die Gottlosigkeit vorhalten, die Ungerechtigkeit strafen, die Frevel vor Augen führen» (IV. Esr. 12, 32). Und zwar wird der «Menschensohn» «einem jeden nach seinem Tun vergelten» (Mtth. 16, 27). Nirgends zeigt sich diese auf

---

[1] Korrigiert in beiden Stellen in den Messias.

[2] «Wohin ist nicht gesagt; es kann aber (gegen Charles und Ryssel) nur bedeuten: 'Aus dem Himmel auf die Erde', nicht umgekehrt» (Violet z. St.).

der wohl auch aus dem Parsismus stammenden Lohnvorstellung[1] beruhende Gerichtsauffassung schärfer als Mtth. 25, 31ff.: Wer sich der Armen, Kranken und Elenden in diesem Leben angenommen hat, der geht ins Paradies ein, wer aber nicht, in die Hölle; denn das Gute, das man getan oder nicht getan hat, hat man dem «Menschensohn» getan oder nicht getan (vgl. auch II. Bar. 30). Auf der gleichen Lohnvorstellung beruht der Gedanke, daß «der Auserwählte», den der Herr der Geister auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt hat, mit der Wage die Taten wägen wird (Hen. 61, 8), daß er eine Auslese unter ihren Taten treffen wird (Hen. 45, 3). Da kommen die geheimsten Dinge ans Tageslicht (Hen. 49, 4. 61, 9), alle Sünden sind genau gezählt (Hen. 63, 9). Unter denen, die das vernichtende Urteil des «Menschensohnes» treffen wird, werden vor allem die Könige und die Gewaltigen dieser Erde genannt (Hen. 46, 4ff. 55, 4. 62, 9ff. IV. Esr. 12, 10ff.), «weil sie ihn nicht erheben, noch preisen oder dankbar anerkennen, woher ihnen das Königtum verliehen ist» (Hen. 46, 5). Man möchte glauben, daß diese gottfeindlichen Herrscher an Stelle des Satan und seiner Trabanten getreten sind, wie denn Hen. 55, 4 der auf dem Thron sitzende «Auserwählte» Asasel und seine Scharen richten wird. Dafür spricht auch, daß sehr oft die Art des forensischen Gerichts anscheinend verlassen und die übernatürliche Machtfülle betont wird, mit welcher der «Menschensohn» die ihm feindlichen Könige vernichtet oder der Hölle zuweist (Hen. 46, 4. 52, 6. 62, 2. 63, 10f. 69, 27f. Apok. Joh. 19, 11ff. III. Sib. 287. V. Sib. 418). Die übernatürliche Macht, die dem «Menschensohn» eignet, offenbart sich auch den Frommen, denen er die Seligkeit und das Paradies verleiht: «In seinem Namen werden sie gerettet, und Er ist der Rächer ihres Lebens» (Hen. 48, 7, vgl. 62, 13). «Er wird die Gerechten und Heiligen unter ihnen auswählen» (Hen. 51, 2). So «wird er ein Stab für die Gerechten und Heiligen sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen; er wird das Licht der Völker sein und die Hoffnung derer, die in ihrem Herzen betrübt sind» (Hen. 48, 4, vgl. 61, 5). «Er bewahrt das Los der

---

[1] S. o. S. 88f.

Gerechten, weil sie diese Welt der Ungerechtigkeit gehaßt und verachtet und alle ihre Taten und Wege im Namen des Herrn der Geister gehaßt haben» (Hen. 48, 7). Die Frommen sind für den Interpreten in IV. Esr. 13, 39ff. die zehn Stämme, die vom «Menschensohn» in die Heimat, das Paradies, geführt werden (vgl. Hen. 57). Ihnen wird er «das Haus seiner Versammlung», d. h. das Paradies, erscheinen lassen (Hen. 53, 6, vgl. 46, 8). Dies Paradies ist der gewaltige Turm, den er erbaut, und der bis zu den Wolken reicht (V. Sib. 423f.). Hier «werden sie mit jenem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit» (Hen. 62, 14). Hier herrscht ewiger Friede, den der «Menschensohn» durch die Besiegung Satans und der Bösen, durch die Vernichtung der Sünden schafft (V. Sib. 429ff. Hen. 48, 10. 51, 5. 52, 8f. 53, 7. 58, 1ff. 69, 29. IV. Esr. 13, 33. II. Bar. 73 [1]). — Die eschatologische Erwartung, die sich an den «Menschensohn» knüpft, berührt sich hier aufs stärkste mit dem Glauben an das Friedens- und Segensreich des Messias. Es ist verständlich, daß diese «Herrlichkeit und Macht» des vom Himmel kommenden «Menschensohnes» eine ewige ist (Hen. 49, 2, vgl. 48, 6. II. Bar. 40, 3). Er erscheint nach der Vernichtung der alten Welt durch Feuer — so auch im Mandäismus — in der neuen Welt, die mit ihm beginnt (Hen. 45, 5. IV. Esr. 13, 9f. II. Bar. 40, 3. Mtth. 19, 28), als der religiöse Mittelpunkt: «Alle, die auf dem Festland wohnen, werden vor ihm niederfallen und anbeten und preisen» (Hen. 48, 5; vgl. 61, 7. 12. 62, 6): Die βασιλεία τοῦ θεοῦ wird zur βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Das Reich Gottes wird zur Hochzeit seines Sohnes (Mtth. 22, 2ff.[1], vgl. Mk. 2, 19f. u. Parall.[2]), zur Hoch-

---

[1] Allerdings hat der Interpret hier stark den transzendenten Menschensohnglauben mit dem nationalen Messiasglauben vermischt, s. auch o. S. 299.

[2] Lk. 14, 16ff. macht daraus das Mahl eines Privatmannes. Ich finde diesen Zug nicht ursprünglich, mag auch sonst Mtth. das Gleichnis stärker bearbeitet haben.

[3] S. o. S. 406. Da die eigentliche Antwort Jesu auf die Frage seiner Gegner erst Mk. 2, 21 beginnt, werden V. 19f. erst in der Gemeinde entstanden sein. Ein sicherer Entscheid aber, ob Mk. 2, 19f. der Bräutigam der jüdische Messias oder der parsische «Menschensohn» ist, ist nicht möglich.

zeit des Lammes (Apok. 19, 7 ff.), dessen Braut die Gemeinde der Frommen ist (Mtth. 25, 1 ff.). Wie der jüdische Messias als Bräutigam bezeichnet wurde[1], so mag auch der parsische υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου diesen Titel geführt haben, und mit ihm und nicht mit dem Messias mag ursprünglich ein alter Mythus in Verbindung gebracht worden sein, der von einer Göttin als Braut erzählte, die ihm nach seinem Endgericht von Gott zugewiesen wurde.[2] Vielleicht hoffte man, daß, wie aus dem Samen des sterbenden vorzeitlichen Urmenschen das erste Menschenpaar entstand[3], so der nachzeitliche, wiedererstandene oder vom Himmel kommende Urmensch durch seine Hochzeit mit einem himmlischen Geistwesen die neue Menschheit der Frommen entstehen ließ. Aber in den jüdischen Kreisen, die diesen parsischen Glauben übernahmen, wurden Braut und Kinder zur neuen Gemeinde; das Heidnische wurde abgestoßen.

Zu den Kreisen, die auf die Wiederkehr des Menschensohnes zum Gericht hofften, gehörte auch Johannes der Täufer.[4] In der Predigt Mtth. 3, 7 ff. Lk. 3, 7 ff., die nach der richtigen Überlieferung in Lukas dem jüdischen Volke und nicht wie bei Matthäus den Pharisäern und Sadduzäern galt, redet der Täufer nicht von dem das Gericht abhaltenden Messias, sondern von dem zum Weltgericht erscheinenden «Menschensohn», der mit Feuer taufen wird[5], der die Guten ins Paradies, die Schlechten in die Hölle verstoßen wird. Aber diese Erwartungen, die Johannes hier ausspricht, passen nicht für den Messias, dieser hat nichts mit Himmel und Hölle zu tun, noch läutert er oder gestaltet die Welt mit der Feuertaufe um. Das ist alles Sache des «Menschensohnes». Schließlich

---

[1] S. o. S. 386.

[2] Ich wende Gunkels scharfsinnige Erkenntnis (Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. T., 1903, S. 59) nicht auf den Messias, sondern auf den «Menschensohn» an.

[3] S. o. S. 125.

[4] Reitzenstein, Herr der Größe, S. 60 ff.; Iranische Erlösungsreligion, S. 124 ff.; ZNW. XX, S. 21 ff.

[5] ἐν πνεύματι ἁγίῳ ist Zusatz eines Christen, denn die Feuertaufe ist keine wirkliche Taufe, sondern ein Bild für die Welterneuerung durch das Feuer, s. Wellhausen, Das Evangelium Matthaei, 1904, S. 6 u. Reitzenstein.

erklärt sich auch die Opposition des Täufers gegen das jüdische Volk, das er nicht als Gotteskinder ansieht, und dem er als einem faulen Baum den Untergang androht, am besten aus der unjüdischen transzendenten «Menschensohn»-Hoffnung. Ob Johannes in seiner Predigt ähnlich wie der Mandäismus gerade auch dem Tempel zu Jerusalem die Vernichtung durch den «Menschensohn» androhte, ist uns nicht überliefert.[1] Wie sehr aber in seiner eschatologischen Predigt der «Menschensohn» eine alles überragende Stellung einnahm, zeigt am besten die Tatsache, daß sich aus den um Johannes scharenden Kreisen der *Noṣ^erim* eine Sekte entwickelte, die εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα taufte (Act. 19, 3, vgl. 18, 25) und nicht nur an dem Sakrament des Meisters festhielt, sondern auch demgemäß — auch wenn es nicht gesagt wird — an seiner eschatologischen Erwartung vom «Menschensohn». Ja, man muß in diesen Kreisen sogar zeitweise in Johannes selbst den «Menschensohn» oder eine Verkörperung desselben gesehen haben, und zwar wohl schon in der urchristlichen Zeit. Man ließ es sogar Jesus aussprechen: ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου (Mtth. 11, 9. Lk. 7, 26). Johannes war eben für viele der «Menschensohn». Das zeigt uns nicht nur die mandäische Literatur[2], deren religiöse Vorstellungen in die Zeit des ersten Christentums hineinreichen, sondern auch die pseudoklementinischen Rekognitionen: et ecce unus ex discipulis Ioannis adfirmabat Christum Ioannem fuisse et non Iesum (I, 60).[3] Selbst die Polemik der Evangelien an verschiedenen Stellen verrät uns, daß man sehr früh solch hohe Meinung vom Täufer gehabt hat. Die Botschaft Jesu an den Täufer durch dessen Jünger Mtth. 11, 4ff. ist in der chritlichen Gemeinde entstanden und soll erweisen, daß nicht Johannes der «Menschensohn» ist, sondern Jesus. Daß wir in diesem angeblichen Herrnwort ein altes Wort aus den Kreisen der *Noṣ^erim* über den

---

[1] Wahrscheinlich ist es, wenn Josephus richtig überliefert (Antiq. XVIII, 118), daß Johannes von Antipas aus politischen Gründen hingerichtel wurde. Auch im Prozeß Jesu spielte ein ähnliches Wort eine Rolle, s. u. S. 434f.

[2] Reitzenstein, Herr der Größe, S. 62f.

[3] M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1900, S. 14.

«Menschensohn» haben, zeigt die verblüffende Parallele der mandäischen Apokalypse[1]: «*Enōš-Uthra* kommt in die Welt. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs heilt er die Kranken. Er macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden auf, daß sie gehen können, und macht die Taubstummen redend. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs belebt er die Toten und gewinnt Gläubige...» Auch die Bezeichnung ὁ ἐρχόμενος, die der Täufer gebraucht (Mtth. 11, 3), findet sich bei den Mandäern vom *Enoš*.[2] Aber für die Christen war Johannes nicht ὁ ἐρχόμενος, und deshalb korrigierte man auch das von seinen Jüngern überlieferte oben genannte Jesuswort durch den Zusatz ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων ἐστίν αὐτοῦ (Mtth. 11, 11. Lk. 7, 28). Und das Johannesevangelium spricht vom Täufer scharf aus: οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός[3] (1, 8, vgl. V. 20).

Aus den Kreisen, denen Johannes entstammte, kam auch Jesus der Nazarener, d. h. nicht der Mann aus Nazareth, sondern der, welcher der Gemeinschaft der *Naṣraje* angehörte[4], oder vielmehr der, welcher durch die Johannestaufe ihr zugehörig geworden war. Ihr hat er den escha-

---

[1] Reitzenstein, Herr der Größe, S. 60ff.; Erlösungsmysterium, S. 111. Das Wort findet sich auch sonst wieder in der mandäischen Literatur.

[2] Ginza S. 193.

[3] «Daß φῶς der iranischen Mystik als ὄνομα προσηγορικόν des Ἄνθρωπος gilt, zeigt Poimandres, S. 104», Reitzenstein, Herr der Größe, S. 62; s. auch o. S. 341 f.

[4] S. o. S. 417 f. und Lidzbarski a. a. O.; s. auch Zimmern, ZDMG. 74 (1922), S. 429ff. Dagegen Caspari, ZNW. XXI (1922), S. 122ff.; Gressmann, ZKG., 1922, S. 166; Ed. Meyer, Ursprung, II, 423. — Gewiß kann aus *Timna* ein *Timni*, aus *Iehuda* ein *Iehudi* gebildet werden, aber gebräuchlicher sind, zumal in der jüngeren Sprache, *Na'amati*, *Ramati*, *Netophati*, *'Anathoti* und *Morašti*; es wäre also auch *Naṣri* möglich, wenn auch *Naṣrati* wahrscheinlicher. Aber das gebräuchliche Ναζωραῖος des N. T. führt nicht auf *Naṣri*, sondern auf ein *Naṣoraja*. Die Bevorzugung der für Sekten beliebten Bildung mit -αιος anstatt des Ethnikon auf -ηνος (nur Mk. 1,24. 14,67. 16,6. Lk. 4, 34) beweist gerade das Gegenteil von dem, was Meyer will. Daß der Ort Nazareth sonst von jüdischer Seite nicht bezeugt ist, beweist nichts; immerhin könnte er erst zur Zeit Jesu entstanden sein als eine Niederlassung der *Naṣraje*. Die Frage ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι; (Joh. 1, 46) gibt zu denken. Mit dem Hinweis auf die Unbedeutendheit des Ortes ist es nicht getan.

tologischen Glauben an den «Menschensohn» entnommen und in seiner eigenen Person Wirklichkeit werden lassen. Er selbst hat sich, wohl erst nach der Hinrichtung des Täufers, als solchen gewußt und auch den Menschen kund tun wollen.[1] Zwei Stellen der Evangelien dürften dafür, daß Jesus sich selbst als den «Menschensohn» ansah, einen zwingenden Beweis bieten. Als Jesus in das Gebiet des Tetrarchen Philippus übergetreten war, in die Gegend von Cäsarea, tat er an seine Jünger die berühmte Frage τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; (Mtth. 16, 13). An Stelle des τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου haben Mk. 8, 28. Lk. 9, 18 ein einfaches μέ, aber nicht ihr Text ist der richtige, sondern der bei Matthäus.[2] Jesus will von Petrus wissen, ob die Menschen ihn den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auch richtig als den υἱὸς τοῦ θεοῦ erkennen. Und diese Erkenntnis ist nur dem Petrus beschieden. Freilich unsere Evangelien haben die ursprüngliche Antwort Jesu nicht mehr festgehalten. Ihnen ist die Hauptsache, daß Jesus der Christ, der verheißene Messias ist, und nicht der Sohn Gottes. Nur bei Matthäus klingt das ursprüngliche Bekenntnis noch an: σύ εἶ, ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (V. 16); aber ὁ Χριστός, das Markus und Lukas allein bieten, ist Einschub. Wie nur das Petrus-Bekenntnis zu dem «Menschensohn» als dem Sohn Gottes das ursprüngliche sein kann, zeigt die göttliche Stimme, die in der Vision auf dem Berg der Verklärung dem Petrus wurde: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (Mtth. 17, 5. Mk. 9, 7, vgl. Lk. 9, 35). Zum andernmal hat Jesus sich in der Verhandlung vor dem Synedrion offen als den «Menschensohn» und damit als den Sohn Gottes bezeichnet. Die feierliche Verheißung Jesu an den Hohenpriester ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Mtth. 26, 64[3]) setzt eine

[1] Die Frage, wie das psychologisch zu erklären ist, schaltet für uns hier ganz aus, ebenso wie es zu unseren dogmatischen Anschauungen paßt. Auch die religiöse Verwertung dieses Selbstbewußtseins Jesu interessiert uns hier nicht.

[2] Reitzenstein, Erlösungsmysterium, S. 118; aber er hat nicht verstanden, welche Antwort Jesus haben will.

[3] In der Hauptsache so auch Mk. 14, 62, dagegen ist Lk. 22, 69 der eschatologische Wiederkunftgedanke ausgeschaltet. «Der eksta-

entsprechende Frage des Hohenpriesters voraus. Als solche bieten alle drei Evangelien die, ob Jesus der Christos sei. Das paßt nicht, weil für den Hohenpriester der Christos nicht mit dem «Menschensohn» identisch war. Die ursprüngliche Frage bietet der Zusatz bei Matthäus und Markus, so daß also die Frage gelautet hätte σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; der Hohepriester wollte also nicht wissen, ob Jesus der Christos war, denn der war nie der «Sohn Gottes», sondern ob er der «Menschensohn» sei; der allein war der Sohn Gottes, wie wir gesehen haben.[1] Diese Frage und ihre Antwort war bedingt[2] durch die Aussage der Zeugen über ein Wort Jesu, daß er τὸν ναὸν τοῦτον abbrechen und in drei Tagen wieder aufbauen werde. Da sich Stephannas Act. 6, 13 auf ein solches oder ähnliches Herrnwort bezieht, er sagt nur τόν τόπον τοῦτον, wird Jesus tatsächlich ein solches gesagt haben: Als der zum Gericht kommende «Menschensohn» mußte er auch dem Tempel und der heiligen Stadt den Untergang bringen, um dann aber[3] wieder ein Neues an ihre Stelle zu setzen. Dies Neue wäre dann der Himmel, das Paradies. Aber es fragt sich, ob die christliche Deutung des ναός, bzw. τόπος auf den Tempel recht ist. Nach einer mandäischen Überlieferung spricht *Enoš*: «Ich zerstöre und gründe wieder meinen Palast.» — «Unter Palast versteht der Mandäer die Wohnung, und zwar meist den Leib und die Welt, die ihm immer gleichgesetzt wird. Den Weltuntergang und zugleich den Untergang Jerusalems als seines Wohnsitzes kündet *Enoš* an.»[4] Es würde also die Vernichtung dieser Welt und ihre Erneuerung durch den «Menschensohn» in dem ursprünglichen Herrnwort, das uns nur in der Fassung der Zeugen und der Apostel-

---

tische Charakter» dieses mit ἐγώ εἰμι beginnenden Bekenntnisses braucht doch noch nicht seine Unechtheit zu beweisen, wie Ed. Norden, Agnostos Theos., S. 194f., meint.

[1] Daß es bei der Frage des Hohenpriesters darauf ankam, zeigt auch der Zusatz bei Lk. in V. 70.

[2] Wie Reitzenstein, Herr der Größe, S. 66ff., erwiesen hat.

[3] Ich halte διὰ τριῶν ἡμερῶν für christlichen Einschub, selbstredend ist auch τὸν χειροποίητον und ἀχειροποίητον Einschub (Reitzenstein). Aber im übrigen scheint mir die Fassung bei Mk. (V. 58) den Vorzug vor der bei Mtth. (V. 61) zu verdienen.

[4] Herr der Größe, S. 67; s. Ginza, S. 344, 5. 424, 10.

geschichte überliefert ist, ausgesprochen worden sein. Immerhin konnte, wenn Jesus das aramäische Wort *hekala* gebrauchte, der Hohepriester es auf den Tempel beziehen. Aber nicht glaube ich, daß hierin die vermeintliche βλασφημία Jesu zu sehen ist (trotz Jer. 25), sondern in seinem Anspruch, «Gottes Sohn» zu sein, denn erst auf dieses Selbstzeugnis Jesu hin erklärt der Hohepriester die wohl in bezug auf Ort und Zeit divergierenden Aussagen der Zeugen für irrelevant und die βλασφημία, die den Tod verdient, für geschehen.[1]

So zeigen uns zwei kritisch unanfechtbare Worte Jesu[2], daß er sich selbst als «Menschensohn» und «Sohn Gottes», der zum Gericht über diese Welt kommen wird, angesehen hat. Damit stimmen die Worte Jesu vom «Menschensohn», die wir früher betrachtet haben.[3] Auch das ἀπ᾽ ἄρτι vor dem Hohenpriester (Mtth. 26, 64) zeigt, daß er diese Parusie als unmittelbar bevorstehend angesehen hat. Und in diesen Zusammenhang ordnet sich dann auch ein Wort Jesu wie Mtth. 10, 32 f. ein, an dessen Echtheit zu zweifeln wir jetzt keinen Grund mehr haben, der «Menschensohn» ist in den Parallelstellen (Mk. 8, 38. Lk. 12, 8 f., vgl. Lk. 9, 26) erst später hineingefügt worden. Auch Mtth. 11, 27 (Lk. 10, 22) gewinnt erst jetzt als echtes Herrnwort in seiner Gesamtheit sein Verständnis: indem der eschatologische Ausblick verlassen wird, tritt an die Stelle mythologischer Vorstellungen von Menschen- und Gottessohnschaft eine religiöse Auffassung dieser Begriffe im Selbstbewußtsein Jesu. Die Herrschaft, die ihm der Vater gegeben hat, ist schon eine diesseitige, und das Bewußtsein der gegenseitigen vollkommenen Erkenntnis von Vater und

---

[1] Auch ein etwaiger Anspruch, der Messias zu sein, wäre keine βλασφημία gewesen. In dem Fall hätte es das Synedrion einfacher gehabt, es hätte Jesus ohne die Zeremonien seines Vorsitzenden dem Prokurator überantworten können. Aber eben die Zeremonie des Hohenpriesters, daß er seinen Mantel zerriß, geschah nur nach Überführung der Gotteslästerung. Eine Gotteslästerung lag aber nur vor, wenn einer ausdrücklich Gottes Namen gebrauchte (Bousset, Schriften, S. 212). Der Anspruch, «Gottes Sohn» zu sein, mußte für jüdisches Empfinden die größte Gotteslästerung sein; s. auch o. S. 256. 387.

[2] Wenn ich Reitzenstein recht verstehe, will er wenigstens das Wort Jesu vor dem Hohenpriester nicht als echt gelten lassen, s. Herr der Größe, S. 67.

[3] S. o. S. 423 ff.

Sohn läßt darauf schließen, daß Jesus als der «Menschensohn» sich nicht nur rein und frei von Sünde und Schuld, sondern auch als präexistent gewußt hat. Wie sehr bei ihm doch alles im Grunde vergeistigt war, was mit der altparsischen Vorstellung vom Urmenschen zusammenhing, zeigt vielleicht auch Mtth. 19, 12: Jesus bezeichnet sich nicht als ungeschlechtlich (s. o. S. 125), sondern als zu denen gehörig οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, und das gehörte auch zu seiner Reinheit. Für Jesus, den «Menschensohn», war die Gemeinde der Frommen die Braut, die ihn erwartete (Mtth. 25, 1 ff.), und er der Bräutigam, dem Gott Hochzeit machte (Mtth. 22, 1 ff.).[1]

Es erhebt sich dabei die Frage, ob er selbst seinen Tod als «Menschensohn» verkündigt, und unter welchem Gesichtspunkt er ihn betrachtet hat. Man sollte doch denken, daß gerade die Aussage Mtth. 26, 64[2] seinen Tod ausschlösse, daß er jetzt unmittelbar ein Eingreifen Gottes in dem von ihm ausgesprochenen Sinn verlangte; und diese Erwartung Jesu vom bevorstehenden Eingreifen scheint mir durchaus wahrscheinlich. Allerdings läßt sich eine zeitweilige zweifelnde Stimmung Jesu und die Möglichkeit, daß er gelegentlich mit dem Tode rechnete, nicht in Abrede stellen: Mk. 8, 32 f. (Mtth. 16, 22 f.), die Stimmung des letzten Mahles und die Gethsemaneszene gehen sicher auf direkte petrinische Überlieferung zurück. Gerade wegen Mk. 8, 32 f. wird auch die vorangehende Leidensverkündigung des «Menschensohnes» (Mtth. 16, 21 u. Parall.), mag die Form auch noch so sehr auf Rechnung des Evangelisten gesetzt werden, historisch sein.[3] Dann aber wird auch historisch sein, daß Jesus eine Auf-

---

[1] S. o. S. 386. 406. 429 f. zu Mk. 2, 19 f. u. Par. Auch sieht Mtth. 22, 1 ff. origineller aus als die Ausdeutung und Umdeutung in Lk. 14, 16 ff.: Zur Menschensohnhoffnung gehört die Erwartung von der Zerstörung Jerusalems und dem Gericht über die Juden (s. o. S. 430 f.). Das wußte Bousset noch nicht, als er Schriften des N. T. 352 ff. schrieb.

[2] Mir erscheint das ἀπ' ἄρτι (Lk. 22, 69 ἀπὸ τὸ νῦν δὲ ἔσται)' durchaus echt, und seine Auslassung Mk. 14, 62 gerade wegen seiner Nichterfüllung nur zu verständlich.

[3] Die zwei anderen Leidensverkündigungen Mtth. 17, 12. 20, 17 ff. werden vielleicht insofern historisch sein, als sie uns zeigen, wie sehr die Möglichkeit seines Todes Jesus auch im Gespräch mit den Seinen beschäftigte.

erweckung vom Tode erwartete[1], an die sich für ihn unmittelbar sein Kommen zum Gericht anschließen mußte. Spielte doch auch die Auferweckung des *Gayomart* in der eschatologischen Erwartung des Parsismus eine große Rolle.[2] So mag Jesus, wenn er mit seinem Tode rechnete, auch von seiner Auferstehung öfters gesprochen haben.[3] Wie Jesus diesen seinen Tod aufgefaßt hat, zeigt uns Mtth. 20, 28 (Mk. 10, 45): ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.[4] Seinen Tod als «Lösegeld für viele» aufzufassen, mag Jesus nahegelegt worden sein durch die parsischen Spekulationen vom Tod des Urmenschen, durch den die Weltschöpfung ihren Anfang nahm.[5] Vielleicht war die Spekulation, daß der Tod des Urmenschen nicht durch Angra Mainyu, sondern als Opfer durch den guten Gott gewirkt wurde, in den Kreisen, zu denen Jesus gehörte, noch lebendig. Und vielleicht wurde hier Jes. 53 noch auf das Leiden und Sterben des «Menschensohnes» gedeutet.[6] Wenn nach parsischem Glauben die alte Welt durch den Opfertod des Urmenschen ihren Anfang nahm, so konnte schließlich Jesus, wenn er der «Menschensohn» war, seinen Opfertod als Anfang einer neuen Welt und einer neuen Menschheit, die frei von Schuld und Sünde war, ansehen, ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Dem Gericht durch den «Menschensohn» ging die Auferstehung voran. Auch Jesus wird an die Auferweckung der Toten geglaubt haben (Lk. 14, 14), auch wenn Mk. 12, 18ff. (u. Parall.) nicht echt sein sollte[7], aber andererseits scheint doch für Jesus der Glaube an die Auferweckung sehr zurückgetreten zu sein; die Seele des Menschen war

---

[1] Die Zeitangabe braucht nicht christlichen Ursprungs zu sein, s. o. S. 154f.

[2] S. o. S. 139.

[3] Mtth. 17, 9 ist nur ein Reflex davon.

[4] An der Echtheit des Wortes zu zweifeln (Bousset, Schriften des N. T., S. 174) sehe ich jetzt, nachdem ich es in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt habe, keinen Grund mehr. Lk. 22, 27 bietet nicht die Urform, sondern eine Kürzung.

[5] Über diese Spekulationen s. Bousset, Gnosis, S. 209f.; s. auch o. S. 125.

[6] S. o. S. 187.

[7] Bousset, Schriften, S. 184.

ihm mehr als der Leib, Mtth. 10, 28. 16, 26; ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός (Lk. 19, 10). «Erst bei Jesus scheint die Einzelseele, der Gott nachgeht, und die er an sich ziehen will, ganz in den Mittelpunkt getreten und damit der religiöse Nationalismus innerlich schon überwunden».[1] So mag Jesus wohl auch, ähnlich den Paränesen des Henochbuches[2], trotz des Glaubens an die Auferstehung Paradies und Hölle unmittelbar für die den Leib verlassende Seele erwartet haben (Mk. 8, 35. Lk. 16, 19ff. 23, 43).[3]

Aber das einigende Band aller eschatologischen Vorstellungen Jesu, vom Menschen- und Gottessohn, von seiner Erscheinung zum Weltgericht, von seinem Opfertod, von Himmel und Paradies, die für die Seelen bestimmt sind, war doch die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Die Königsherrschaft Gottes, die demnächst in die Erscheinung treten soll, und für die er die Menschen zubereiten und gewinnen will, ist doch der beherrschende Gedanke aller seiner Reden. So steht Gott über dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der Vater über dem Sohne (Mtth. 24, 36 u. Parall.), und die Aufgabe des Sohnes ist, die Menschen auch zu Gottes Kindern zu machen (Mtth. 11, 27), bei ihnen den Boden für die βασιλεία τοῦ θεοῦ vorzubereiten.

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, inwieweit auch außerhalb des eschatologischen Zusammenhanges Jesus von sich als dem «Menschensohn» geredet hat, etwa Mtth. 8, 20 (Lk. 9, 58). 11, 19 (Lk. 7, 34) oder gar Mtth. 9, 6. 12, 8 u. Parall.[4] Sicher hat an vielen Stellen erst die Urgemeinde Jesus diese Selbstbezeichnung gebrauchen lassen, so Mtth. 10, 23. 12, 32. 40 (u. Par.). 13, 37. 41. 16, 27ff. (u. Par.). 17, 9ff. (u. Par.). 22 (u. Par.). 18, 49 (u. Par.). 20, 18 (u. Par.). Mk. 9, 12. Lk. 6, 22. 12, 10. 18, 8. 22, 48. 24, 7. Gerade die Jerusalemer Urgemeinde hielt

---

[1] Reitzenstein, Erlösungsmysterium, S. 131.

[2] S. o. S. 346ff.

[3] Auch wenn die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus Parallelerzählungen im rabbinischen Judentum und in der ägyptischen Literatur hat (Gressmann, Protestantenblatt, 1916, S. 249ff.), spricht nichts gegen ihre Echtheit. Anders allerdings liegt es wohl bei Lk. 23, 43, vgl. Mtth. 27, 44. Mk. 15, 32.

[4] Vielleicht redet an den letzten Stellen Jesus allgemein vom Menschen.

anscheinend an diesem Titel Jesu fest (Act. 7, 56).[1] Aber sie hat daneben einen anderen Titel für ihn eingeführt, den Jesus niemals von sich gebraucht hat, den des Christos oder des Sohnes Davids. Jesus hat den Messiastitel nicht nur nicht für sich gebraucht, er hat ihn auch, wie die Evangelienüberlieferung noch zeigt, und wie jeder weiß, stets abgelehnt. An Stelle des Messiasglaubens seiner Zeit hat er den «Menschensohn»-Glauben gestellt und auch in Worten verfochten, wie das Streitgespräch Mk. 12, 35 ff. und Parall. zeigt.[2] Versuche, Jesus zum Messias zu proklamieren, müssen mehrfach schon zu seinen Lebzeiten vorgekommen sein. Den Palmsonntag zum letztenmal, aber auch an diesem Tag hat Jesus schwerlich die Huldigung als Messias angenommen.[3] Zweifellos hat auch das Synedrion dem Prokurator gegenüber Jesus als Messias hingestellt, mit der Anklage auf den «Menschen-» und «Gottessohn» hätte der Römer nichts anfangen können, die wäre auch zu unpolitisch gewesen. Als «König der Juden» ist Jesus von Pilatus gekreuzigt worden, wie der Titulus Mk. 15, 26 zeigt.[4] Und als König der Juden, als Messias haben seine Anhänger ihn nach der «Auferstehung» verkündigt. Die Erscheinungen, die seine Jünger von ihm hatten, gaben ihnen den Glauben, daß Jesus der «Menschensohn», seit seiner Auferstehung und mit ihr doch von Gott zu dem proklamiert worden war, das er niemals hat sein wollen, zum Messias, und daß er, der «Menschensohn»-Messias, in aller Kürze zum Weltgericht in den Wolken des Himmels über Jerusalem erscheinen würde. So wurde

---

[1] Sie hat ihn aber nicht erst geprägt, wie Bousset in seinem Kyrios Christos meint.

[2] Das hat Bousset in den Evangelien S. 189 schon erkannt, wenn er auch fälschlich das Menschensohnbild zum Messiasbild macht und die Geschichte als ein Stück der Gemeindetheologie ansieht. Aber die Gemeinde hat Jesus ja gerade zum Messias gemacht.

[3] Die Geschichte vom Einzug in Jerusalem ist selbst Mk. 11, 1 ff. ganz vom Standpunkt der späteren Gemeinde aus wiedergegeben, als wenn Jesus selbst sich als Messias hätte proklamieren wollen, was er doch niemals getan hat; vgl. Bousset, Schriften des N. T., S. 176 f.

[4] Die Frage Boussets (Schriften des N. T., S. 221): «Sollte der kluge römische Beamte sich wirklich dieser Verhöhnung jüdischen Volksempfindens schuldig gemacht haben?» erledigt sich durch das, was wir sonst von diesem Prokurator wissen.

erst jetzt, in der Urgemeinde Judäas «Menschensohn» zum Titel des Messias. Die nationaljüdischen Hoffnungen waren bei den Anhängern Jesu doch stärker als die transzendenten geistigen, importierten parsischen Ideen (Act 1, 6). Die Rede des Petrus am Pfingsttage, mag sie auch Komposition des Verfassers sein, gibt in ihrem Schlußwort doch sicher die erste Predigt der Apostel nach der Auferstehung richtig wieder, daß Gott den gekreuzigten Jesus durch seine Auferstehung zum Christos gemacht hat (Act. 2, 36[1], vgl. 3, 20. 4, 10. 5, 31. 9, 22). Die eigentliche Menschensohnspekulation, die sich an die Person Jesu knüpfte, muß aber bald in der judenchristlichen Kirche sich immer mehr auf gewisse, abseits von ihr tretenden Kreise beschränkt haben, und zwar um so mehr, als die judenchristliche Kirche, d. h. die Gemeinden Palästinas, in die katholische Kirche aufging.[2] Und diese Kreise kristallisierten sich anscheinend um die Nachkommen der Verwandten Jesu. So hat, nach dem von Hegesipp bei Euseb. II, 23, 12 überlieferten Wort des Herrnbruders Jakobus dieser vor seinen Anklägern über Jesus bekannt: τί με ἐπερωτᾶτε περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. καὶ αὐτός κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Und das Hebräerevangelium läßt den Auferstandenen an denselben Jakobus die Worte richten: frater mi comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus (Hieronymus de viris illustribus 2). Es sind die Kreise, die uns Epiphanius als Ebioniten bezeichnet, und aus denen der Kern der Pseudoklementinen stammt, die dann zweifellos unter starker gnostischer Entwicklung die Gleichsetzung Christi mit Adam, bzw. dem Urmenschen in so eigenartiger Weise betonten[3], daß sie dem Repräsentanten des katholischen Glaubens als Ketzer erscheinen mußten. Aus denselben Kreisen, nur aus einer Zeit stammend, die sie noch nicht

---

[1] Der κύριος gehört, wie Bousset erwiesen hat, nicht zur Jerusalemer Predigt.

[2] Was wir heute als judenchristliche Gemeinden des 2. und 3. Jahrhunderts bezeichnen, sind nichts anderes als jene Kreise, die an der Menschensohnspekulation festhielten. Eine judenchristliche Kirche im landläufigen Sinne hat es seit der Mitte des 2. Jahrhunderts nicht mehr gegeben.

[3] Bousset, Hauptprobleme, S. 172ff.; Kyrios Christos, S. 20f.

gnostisch infiziert hatte, kommen meines Erachtens auch die apokalyptischen Schriften von IV. Esra und II. Baruch.[1] Die Gleichsetzung des «Menschensohnes» mit dem Christus ist nach allem, was wir sahen, für rein jüdische Kreise eine Unmöglichkeit gewesen, sie ließ sich nur da vollziehen, wo der «Menschensohn» Jesus zum Messias geworden war. Im vierten Evangelium hat der judenchristliche Glaube an Jesus Christus, den «Menschensohn», in bewußter Opposition gegen die Kreise, für die Johannes der Täufer der »Menschensohn» war[2], und doch vielleicht sogar aus eben diesen Kreisen hervorgegangen[3], seinen Einzug in die heidenchristliche Kirche Kleinasiens gehalten. Der «Menschensohn» ist im vierten Evangelium präexistent, er kommt vom Himmel und kann nur deshalb wieder mit seiner Erhöhung am Kreuz zum Himmel kommen (3,13f.,

---

[1] Die judenchristliche Herkunft der beiden Apokalypsen steht mir fest. Nicht nur die Menschensohntheologie, die mit der Christologie einen Bund geshlossen hat, ist dafür beweisend. Auch sonst finden sich Gedanken, die m. E. in dieser Schärfe im pharisäischen Judentum nie zur Erörterung standen. Von der Person Jesu handelt das vierte Gesicht von IV. Esr. (9, 38ff.): Er ist der Sohn, den die Gemeinde Zion in dem Augenblick durch den Tod verloren hat, da er Hochzeit halten, d. h. das Reich Gottes aufrichten sollte, s. o. S. 436. Die 30 Jahre der Unfruchtbarkeit Zions sind die Jahre des Lebens Jesu vor seinem Auftreten. Die Gemeinde, die Mutter Jesu (vgl. Joh. 19, 25ff.), die die Stadt verlassen hat, ist ja bekanntlich 66 p. Chr. nach Pella bzw. Peraea ausgewandert. Von hier erwartete sie, daß sie ihren «Sohn zu seiner Zeit wiederbekommen und Ehre unter den Weibern haben würde» (10, 16): Jesus kommt wieder zum Endgericht, dann wird die Gemeinde zum neuen Jerusalem (10,27), zur Mutter aller (10, 7, vgl. Gal. 4, 26). Wie bei den Menschensohnapokalypsen (s. o. S. 415) ist auch im vierten Gesicht die Deutung 10, 29ff.) sekundär.

[2] S. o. S. 431.

[3] Ähnlich wie Act. 18, 24ff. 19, 1ff. — Daß im vierten Evangelium Überlieferungen aus palästinischen christlichen Kreisen irgendwie stecken, hat man längst gesehen. Fein hat jetzt Bultmann in seinem oben (S. 187) erwähnten Aufsatz (ZNW. XXIV, 1925, S. 100ff.) die Parallelen zwischen dem vierten Evangelium und der Mandäischen Literatur gezogen. Nachträglich kommt mir erst Bultmanns Aufsatz «Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium» in Gunkels Festschrift II, 1ff. zu Gesicht. Es ist mir eine angenehme Bestätigung meiner Auffassung vom 4. Evangelium; allerdings will er die Logosspekulation (s. u. S. 442 Anm. 1) aus der Weisheits»spekulation erklären.

vgl. 6, 62. 8, 28. 12, 34).[1] Ja, 3, 13f. zeigt auch noch die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Menschen- und Gottessohnes (V. 16), allerdings ist für das vierte Evangelium der «Sohn Gottes» der Titel Jesus schlechthin, der «Menschensohn»-Titel bleibt nur, wie die genannten Stellen zeigen, für seine Erhöhung oder Himmelfahrt.[2] Aber der Gerichtsgedanke, der mit dem «Menschensohn» verknüpft ist und noch einmal 5, 27 ausgesprochen wird, ist doch ein ganz anderer wie in der synoptischen Tradition; ja, es scheint, als wenn gegen ihn polemisiert würde (3, 17f.). Es wird eben im vierten Evangelium alles vergeistigt, was für die Urgemeinde noch ganz materiell, sinnlich war. Messias, Gericht, Auferstehung u. a., die gnostischen Kräfte sind am Werk, auch innerhalb der katholischen Kirche.

Wenn im vierten Evangelium die Gottessohnschaft Jesu bereits nichts mehr mit seiner Menschensohnschaft zu tun hat, wenn in ihm Jesus in der Hauptsache der «Sohn Gottes» ist, so erklärt sich das daraus, daß sein Verfasser trotz aller etwaigen Abhängigkeit von einer besonderen palästinischen Tradition bereits fest im Heidenchristentum des zweiten Jahrhunderts wurzelt und damit auch von der paulinischen Theologie abhängig ist. Daß in der Kirche Jesus, der «Menschensohn», so stark vor Jesus, dem «Gottessohn», zurückgetreten ist, darf wohl als das Verdienst des Apostels Paulus gelten.[3] Das Religiöse siegte über das Mythologische. Denn mag schließlich auch die Gottessohnschaft in ihrem Zusammenhang mit der Menschensohnschaft aus dem Mythos stammen, so ist sie

[1] Der Präexistenzgedanke im Prolog hat mit der Menschensohntheologie nichts zu tun, er hängt mit der griechischen Logosspekulation zusammen.

[2] Die beiden, ursprünglich zusammengehörigen Titel des «Menschensohnes» und des «Gottessohnes» wurden, nachdem das Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit entschwunden war, der Ausgangspunkt für die Frage nach der wahren Menschheit und Gottheit des Heilandes.

[3] Charakteristisch ist das starke Zurücktreten des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in Mk. und Lk. gegenüber Mtth. Der Vorzug, den seither im synoptischen Problem Mk. bei vielen Theologen genoß, dürfte schon deshalb nicht am Platze sein. Mtth. gibt zweifellos eine gute palästinische Tradition. Mk. und Lk. sind schon für Heiden zurechtfrisiert.

doch schon für Jesus zur religiösen Idee geworden, indem er sie für alle Menschen gelten lassen und machen wollte. Insofern ist es ein Verdienst Pauli, wenn er die υἱοθεσία Jesu zum beherrschenden Gedanken seiner Auffassung von der Person Jesu machte und die eigentliche «Menschensohn»-Idee von der Person Jesu loslöste. Möglich war das aber nur durch die bekannte Geringschätzung des irdischen, an die σάρξ ἁμαρτίας (Röm. 8, 3) gebundenen Lebens Jesu; der erhöhte himmlische Κύριος, der πνεῦμα ist, war ihm alles. Gewiß muß Paulus nach seiner Bekehrung, zumal wenn wir an seinen vierzehntägigen Aufenthalt in Jerusalem bei Petrus und Jakobus, dem leiblichen Bruder Jesu (Gal. 1, 18 f.), denken, die Auffassung der Urgemeinde von dem zum Messias erhöhten «Menschensohn» Jesus kennen gelernt haben, muß auch vom Selbstzeugnis Jesu als dem «Menschensohn» gehört haben. Ja, vielleicht hat er selbst längere Zeit, vielleicht Jahre hindurch, der Jerusalemer «Christologie» zugeneigt (2. Kor. 5, 16), aber schließlich kam er doch, unter dem Einfluß der heidenchristlichen Gemeinden, in die er hineingestellt wurde, zu einer eigenen «Christologie»[1], die die «Menschensohn»-Spekulation fast völlig ignorierte. Vielleicht wirkte dabei seine pharisäische Vergangenheit mit, die solchen Spekulationen abhold gegenüberstand.[2] So ist ihm Christus nicht mehr der Urmensch, der erste Adam, denn dieser war ihm nach Gen. 2, 7 des griechischen Textes εἰς ψυχὴν ζῶσαν (1. Kor. 15, 45), ein Mensch von niederer Wesensbeschaffenheit[3], er war nur ein τύπος τοῦ μέλλοντος, d. h. Christi (Röm. 5. 14). Christus ist ihm ὁ ἔσχατος Ἀδάμ (1. Kor. 15, 45), ὁ δεύτερος ἄνθρωπος (V. 47), der, das ist doch der Sinn, erst bei seiner Menschwerdung, als er mit seiner Geburt ἐκ σπέρματος Δαυείδ die σάρξ annahm (Röm. 1, 3), zum Menschen, und mit seiner Auferstehung zum πνεῦμα

---

[1] Er hat vielleicht doch mehr aus der heidenchristlichen Gemeinde von Antiochia übernommen, als wir wissen.

[2] S. o. S. 330 ff..

[3] S. Bousset, Schriften des N. T., S. 161, vgl. auch Reitzenstein, Hellen. Mysterienreligionen, S. 198 ff. Doch glaube ich nicht, daß Reitzenstein recht hat, wenn er das artikellose ἄνθρωπος V. 21 als einen ganz festen Begriff faßt. M. E. ist jeder ἄνθρωπος der Typ einer ganzen ihm folgenden Reihe, und ἄνθρωπος ist hier nicht gleich Urmensch.

ζωοποιοῦν wurde (1. Kor. 15, 45). Paulus kehrt, wohl infolge seiner Auffassung von der mit der Sünde verbundenen σάρξ (vgl. V. 47), also das Verhältnis, wie es in der parsischen Urmenschspekulation vorlag, bewußt um: der erste Mensch ist ihm etwas Minderwertiges, vollkommen ist ihm nur der zweite Mensch. Trotz dieser bewußten Polemik gegen die Menschensohnspekulation der Judenchristen hat auch Paulus allerhand Vorstellungen von Jesus ihr entnommen. Ganz abgesehen von dem Glauben an die Gottessohnschaft Jesu, deren ursprünglicher Zusammenhang mit jener Spekulation ihm vielleicht gar nicht mehr klar war[1], ist es vor allem der Gedanke der Präexistenz Jesu als des Sohnes Gottes. Denn für den rabbinisch geschulten Apostel konnte der Präexistenzgedanke nicht mit der Messiasvorstellung zusammenhängen. Auch aus der griechischen Philosophie hat ihn Paulus nicht übernommen, er hätte sonst, wie der Prolog des vierten Evangeliums, ihn an die Logosidee angeknüpft. Der Präexistenzgedanke, der sich mit der Person Jesu verknüpft, stammt aus der «Menschensohn»-Christologie der Jerusalemer Urgemeinde, das spricht Paulus klipp und klar 1. Kor. 15, 47 aus: ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. Aber nicht als der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, von dem er ja nichts wissen will, ist Jesus für Paulus präexistent, sondern als der υἱὸς τοῦ θεοῦ (Röm. 8, 3. Gal. 4, 4). Diese präexistente Gottessohnschaft war Jesu Reichtum (2. Kor. 8, 9), war seine Gottesgestalt, seine Gottgleichheit (Phil. 2, 6). Als präexistenter Sohn Gottes war und ist er der Mittler der Schöpfung, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ (1. Kor. 8, 6), auch diesen Gedanken hat Paulus aus der Menschensohnspekulation übernommen.[2] War schon, wie wir sahen[3], der Urmensch, der «Menschensohn», in der parsischen Spekulation rein, so mußte für Paulus der «Sohn Gottes» es erst recht sein, er war sündlos (2. Kor. 5, 21), auch ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Röm. 8, 3, vgl. Phil. 2, 5 ff.). Und dieser Glaube an die Sündlosigkeit des fleischgewordenen Sohnes Gottes

---

[1] Es ist also durchaus nicht nötig, wie man seither allgemein tat, den Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, aus dem griechischen Heidentum herzuleiten.

[2] S. o. S. 422.

[3] S. o. S. 420. 436.

ermöglicht es auch Paulus, seinen Tod zu verstehen, indem er wieder an die in der Jerusalemer Gemeinde überlieferte «Menschensohn»-Spekulation anknüpfte, vor allem aber wohl an die ihr von Jesus, dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, überlieferte Auffassung seines Todes als eines λύτρον ἀντὶ πολλῶν.[1] Der Tod Jesu wird ihm zum Sühnetod, aber nicht mehr der Tod des «Menschensohnes» Jesus, sondern des «Gottessohnes», der sündlos den verschuldeten Tod der Menschheit auf sich genommen hat, der Gerechtigkeit Gottes genügend (Röm. 5, 9f. 2. Kor. 5, 18ff.). Nun erst, mit seinem Sühnetod und seiner eng mit ihm verbundenen Auferstehung (Röm. 8, 34) ist er Sohn Gottes ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης geworden (Röm. 1, 4).

Mit all diesen irgendwie aus der von ihm selbst doch fast völlig verdrängten parsischen «Menschensohn»-Spekulation stammenden Ideen vom präexistenten, fleischgewordenen «Sohn Gottes», der als Sündloser für die Menschen starb, verband nun Paulus zwei neue Ideen, von denen jede wieder aus einem ganz anderen Kreise stammte. Aus dem Judentum, aber auch durch Vermittlung der Jerusalemer Urgemeinde, übernahm er den Glauben daran, daß dieser Jesus der Messias, der Christos aus Davids Geschlecht (Röm. 1, 3), war, den die Propheten verheißen hatten und sein Volk erwartete.[2] Aus dem Heidentum oder, besser gesagt, aus dem Kult der in starker Anlehnung an heidnische Mysterienvereinigungen entstandenen heidenchristlichen Gemeinden, in die Paulus hineingewachsen war, übernahm er den Glauben, daß Gott diesen Jesus mit seiner Auferstehung zum Κύριος gemacht hat, dem alle Geschöpfe anbetend huldigen müssen (Phil. 2, 5ff.).[3] Das diese drei doch so verschiedenen Vorstellungen von Jesus als dem Sohn Gottes, dem Christos und dem Herrn einigende Band ist: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (2. Kor. 3, 17): der Χριστὸς Ἰησοῦς, der κύριος und υἱὸς τοῦ θεοῦ ist, gehört der Seinssphäre Gottes, dem Himmel an, von wo er erst am Jüngsten Tage zum Gericht wieder kommen wird (1. Thess. 4, 16. Kol. 3, 1ff.): die παρουσία τοῦ υἱοῦ

---

[1] Daß dieses Herrnwort durchaus nicht unecht zu sein braucht, sahen wir oben S. 437.

[2] Belege hierzu sind wohl nicht nötig.

[4] Bousset, Kyrios Christos.

τὸ ἀνθρώπου[1] wird zur παρουσία τοῦ Χριστοῦ (1. Kor. 15, 23. 1. Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23, vgl. 2. Thess. 2, 1. 8f. 2. Petr. 1, 16[2]), aber diese kann ihre Herkunft von jener nicht verleugnen. Der jüdische Messias kommt niemals vom Himmel zum Weltgericht, das tut nur der unjüdische «Menschensohn». Auch in den eschatologischen Erwartungen orientiert sich eben Paulus doch wieder nach der «Menschensohn»-Hoffnung der Urgemeinde, die er so gern ausschalten möchte. Das zeigt sich auch in seiner Erwartung von der Auferstehung der Toten. Schon das ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ von 1. Kor. 15, 23 klingt ganz parsisch; wenn ὁ πρῶτος ἄνθρωπος oder ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου für Χρίστος stände, könnte der Satz als aus dem Bundehesch übernommen angesehen werden: «Zuerst werden die Gebeine des Gayomart auferweckt werden, dann diejenigen von Mašya und Mašyoi, dann die der übrigen Menschen.»[3] Für Paulus geschieht die zukünftige Auferweckung der Toten durch Gott, so gut wie er es ist, der Jesus auferweckt hat, vgl. 2. Kor. 1, 9. 4, 14. 1. Thess. 4, 14. Aber in dem Maß, als sich ihm der Glaube an den Auferstehungsleib entsinnlichte und vergeistigte[4], wurde ihm auch der erhöhte Herr zur schöpferischen Potenz eines neuen jenseitigen Lebens, er wurde εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (1. Kor. 15, 45).

---

[1] S. o. S. 423.

[2] Ich verzichte, was wohl jeder billigen wird, im allgemeinen auf Belegstellen aus den von Paulus abhängigen Briefen des N. T.

[3] S. o. S. 139.

[4] S. o. S. 330 ff. Der Komplex der eschatologischen Vorstellungen Pauli ist im dortigen Zusammenhang besprochen worden.

11. Kapitel.

Die Heilandshoffnung der hellenistisch-römischen Welt.

Wenn der westlich des Zagros gelegene vordere Orient schon in ältester Zeit eine allgemeine Heilshoffnung gehabt hätte, müßte sich eine solche auch bei den gegenseitigen kulturellen Beziehungen, die zwischen Morgen- und Abendland trotz aller Trennung und Verschiedenheit bestanden haben, wohl in irgendeiner Form in der religiösen Welt des alten Griechenlandes finden. Aber nirgends entdecken wir hier die geringste Spur einer Heils- oder Heilandshoffnung, so wenig wie die Vorstellung einer allgemeinen Unglücks- oder Weltkatastrophe. Es gab im alten Hellas keine Eschatologie. Nirgends findet sich in diesem Land das modern konstruierte Schema[1] einer Unglücks- und einer ihr folgenden Glücksperiode. Wir sahen früher[2], daß gerade bei der biblischen Paradiesesgeschichte des aus dem 9/8. Jahrhundert stammenden Jahwisten und ihrem verzweifelt pessimistischen Ausblick aller Grund gewesen wäre, einen hellen Schein von Hoffnung in das Dunkel der Gegenwart fallen zu lassen, aber wir suchten diesen Ausblick vergebens. Auch in den ἔργα καὶ ἡμέραι des Hesiod (um 700) sollte man denken, die Hoffnung auf die schönere Zukunft, die einst die Gottheit der Welt spendet, zu finden. Aber auch nicht die Spur dieser Hoffnung läßt sich nachweisen. Als Pandora den Deckel vom Faß hob, kamen die Übel in die Welt, da herrschte das Leid. Selbst daß die Ἐλπίς nicht mit hinausflog, ist ein Glück, denn auch sie ist ein Übel; nicht trügerischen

[1] S. o. S. 9 ff.
[2] S. o. S. 36.

Hoffnungen soll sich das Menschengeschlecht hingeben, sondern der Arbeit, die allein die Not lindert (V. 42—105). Auch der Mythus von den vier Zeitaltern eröffnet keine andere Aussicht in die Zukunft, als die, daß nur Arbeit und Gerechtigkeit ihr selbstverschuldetes Los ändern kann (106 ff.). Von einer Hoffnung auf Rückkehr des goldenen Zeitalters, des verlorenen Paradieses, ist keine Rede. Auch Ovid, der im ersten Buch seiner Metamorphosen den alten hesiodeischen Mythus von den vier Zeitaltern mit den erst in der hellenistischen Zeit in die griechische Literatur übernommenen orientalischen Überlieferungen[1] zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet hat, weiß nichts von einer besseren Zukunft des Menschengeschlechtes und der Erde, obwohl die Heilandshoffnung der Menschheit seiner Tage bereits nahegebracht war.

Erst in der hellenistischen Zeit findet die Heilshoffnung Eingang in die Welt des Abendlandes. Urplötzlich taucht sie auf, aber nicht in Verbindung mit den jetzt erst eindringenden orientalischen Mythen, sondern als ein ganz selbständiger Bestandteil der sich neu gestaltenden und neu bildenden religiösen Vorstellungswelt. Erst der Bankerott des Heidentums, die Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung von Sünde und Schuld, von geistigen und leiblichen Übeln, von Zwietracht und Krieg hat den Glauben an die bevorstehende Heilszeit und den kommenden Heiland in die sterbende westliche Antike eingeführt. Und merkwürdigerweise ist die Erwartung des kommenden Heilsbringers stärker als die der kommenden Heilszeit mit ihren Gütern, so wie später in der Kirche die Person Jesu Christi über die Idee vom Reich Gottes trat.

Man hat gemeint[2], daß die Person Alexanders des Großen zum erstenmal den Begriff des Weltheilandes in die Antike des Abendlandes eingeführt habe. Aber in seiner Person allein kann es nicht gelegen haben, wenn es zum Glauben an einen Welterlöser kam. Auch schon

[1] Herm. Usener, Die Sintflutsagen, 1899, S. 255. Daß auch schon in älterer Zeit semitische Sagen im Westen Eingang gefunden haben, ohne daß sie literarischen Niederschlag fanden, zeigen die gefundenen «Archen Noahs», die Usener S. 248 ff. beschreibt.

[2] H. Lietzmann, Der Weltheiland, 1909, S. 10 ff.; vgl. auch F. Kampe, Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. 1901.

vor ihm gab es manchen König, «dessen unermeßliche Macht allen kleinlichen inneren Zank und Hader, aber auch jeder von außen drohenden Gefahr ein Ende machte», ohne daß man in ihm nun einen Welterlöser oder Weltkönig gesehen hätte.[1] Weder hat Alexander diese Idee vom Weltheiland der Antike gebracht, noch haben seine Zeitgenossen sie mit ihm verbunden, mochten sie vielfach noch so sehr ihn als Befreier von lästiger Knechtschaft begrüßen und von ihm den Anbruch einer neuen Zeit erwarten. Erst später, vielleicht ein Jahrhundert später, fing Alexander an, der Typ des Weltheilandes zu werden. Gewiß, die Weltmacht des großen Makedoniers, die Morgen- und Abendland vermählte, war die Grundlage, auf der sich der neue Glaube im Abendland aufbauen konnte. Aber das Material, mit dem man aufbaute, war doch sehr verschiedener Herkunft. Und die Heimat, wo das neue abendländische Bild vom Weltheiland entstand, war Ägypten. Hier stießen Orient und Okzident zusammen, hier feierten sie ihre Vermählung.

Es hätte doch wunderlich zugehen müssen, wenn in Ägypten nicht auch bei Nichtjuden die jüdische Messiasidee in irgendeiner Verquickung mit der parsischen *Saošyant*-Idee bekannt geworden wäre oder die parsische Spekulation von dem zum Gericht kommenden Urmenschen dankbare Schüler und Anhänger gefunden hätte. Wurde doch der Orient mit seinen geheimnisvollen Lehren und seiner uralten Weisheit Mode. Man ging gern bei ihm in die Schule. Und gerade Ägypten wurde in der Ptolemäerzeit das Dorado der Asiaten, vor allem der Syrer und Juden, die die hauptsächlichsten Kolporteure parsischer Spekulationen und Ideen waren und spielend Proselyten für ihren Glauben gewannen, und zwar in allen Kreisen. Gerade für die Ptolemäer hatten die Juden immer eine gewisse Schwäche, und es beruhte auf Gegenseitigkeit. Überall entstanden im Nilland jüdische Niederlassungen mit ihren Synagogen. Die Juden drängten sich in die öffentlichen Ämter und Berufe, in die Staats-, Kriegs- und Munizipaldienste und hatten schon dadurch die beste Gelegenheit,

[1] S. o. S. 43 ff.

für ihre Religion Mission zu treiben.[1] Dazu kam eine zielbewußte literarische Tätigkeit, um Proselyten zu gewinnen, um die Ungläubigen zum Glauben an das nahende Weltgericht, das Weltende, den Weltkönig zu zwingen, auch sie für das kommende «Reich Gottes» geschickt zu machen. Gerade die Sibyllinen dienten diesem Zweck, wie wir schon des öfteren sahen. Es kann auffallend erscheinen, daß erst das Judentum über Ägypten[2] dem Abendland die parsischen Ideen, die mit dem eschatologischen Komplex zusammenhängen, vermittelt hat, war doch Ägypten schon zwei Jahrhunderte vor Alexander eine persische Provinz. Aber eben dieser Umstand hinderte gerade das Einströmen parsischer Ideen. Die Ägypter haben nie für die Perser geschwärmt, ihre Religionen waren doch zu verschieden. Die persische Regierung war den Ägyptern stets eine Last. Erst die Befreiung von diesem Joch ermöglichte das Einströmen parsischer Ideen in die Gedankenwelt Ägyptens.

Aber mit der jüdischen Messiashoffnung und den parsischen eschatologischen Erwartungen verbanden sich in Ägypten teils griechische, teils einheimische Vorstellungen, die jene, wenn auch nicht umgestalteten, so doch ihnen neue schillernde Farben verliehen oder sie den Nichtasiaten verständlicher und annehmbarer machten.

So stammte aus Hellas vor allem σωτήρ, der Titel für den Weltheiland und Weltkönig.[3] Ursprünglich war dieser Titel wohl ein selbständiger Gottesbegriff, der sich aber früh mit allen möglichen Göttern verknüpfte, mit Zeus, Apollon, mit dem Heilsgott Asklepios, vielleicht auch mit den Mysteriengöttern. Selbst Göttinnen wurden als σώτειραι verehrt. Aber auch irdische Geschöpfe, Menschenkinder erhielten diesen Titel und rückten damit als Heroen

---

[1] Bousset, Religion, S. 68ff.; vgl. auch, was Fr. Cumont, Die Orientalischen Religionen im Römischen Heidentum, 2. Aufl. 1914, S. 75f. über Expansion und Mission des Judentums in Kleinasien schreibt. Aber dasselbe gilt auch für Ägypten.

[2] Damit will ich nicht gesagt haben, daß Ägypten ausschließlich die Brücke war, aber es war es doch in erster Linie.

[3] Vgl. vor allem P. Wendland, ZNW. V (1904), S. 335ff.; Die Hellenistisch-Römische Kultur (Handbuch zum Neuen Testament I, 2, 2. u. 3. Aufl., 1912, S. 123ff.; Bousset, Kyrios Christos, S. 240ff.; E. Lohmeyer, Christuskult und Kaiserkult, 1919.

oder Götter in die übermenschliche Sphäre[1], zumal in der Zeit, da der alte Götterglaube ins Wanken geriet und schließlich zusammenbrach. Sagt doch schon Demosthenes von den Thessalern und Thebanern φίλον, εὐεργέτην, σωτῆρα τὸν Φίλιππον ἡγοῦντο. πάντ' ἐκεῖνος ἦν αὐτοῖς (π. στεφ. 43). Der makedonische König war diesen Leuten also schon wie ein Gott. Und nun reißt dieser Titel σωτήρ für die Könige nicht mehr ab; aber er erinnert nicht nur an die Götter, er macht seine Träger selbst dazu.[2]

307 werden von den Athenern Antigonos und Demetrios Poliorketes zu θεοὶ σωτῆρες ernannt mit eigenem Kult und Priestern. Demetrios Poliorketes erhielt zur selben Zeit von den Rhodiern den gleichen Titel. Ptolemaios Lagi hat wahrscheinlich schon selbst sich und seine Gattin Berenike zu θεοὺς σωτῆρας ernannt, und hat nicht erst von Philadelphos die Vergöttlichung erfahren.[3] Von diesem wissen wir es allerdings bestimmt, daß er die Vergöttlichung der noch lebenden Herrscher als θεοὶ ἀδελφοί einführte und sie dem schon zwischen 311 und 285 in Verbindung mit dem Grab zu Memphis eingerichteten offiziellen Alexanderkult angeschlossen hat.[4] Ptolemaios IV. Philopator (221—204) endlich «hat die Soteren in den jüngeren Kult aufgenommen und so das Gebäude des ptolemäischen Reichskultes mit Alexander an der Spitze und dem jeweils fungierenden Herrscher, bzw. Herrscherpaar am Schluß fertig gestellt. In dieser Vollendung begegnet er uns auf dem Stein von Rosette», der aus dem neunten Jahre des Ptolemaios V. Epiphanes (205—181) stammt.[5] Noch stärker wird die Vergöttlichung des Herrschers bei den Seleukiden in Syrien getrieben. «Antiochos konsekriert seinen Vater als Σέλευκος θεὸς Νικάτωρ. Er selbst wird bei Lebzeiten als σωτήρ gefeiert ... Nach seinem Tode

---

[1] E. KORNEMANN, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte, 1901 (Beiträge zur alten Geschichte I), S. 51 ff.; W. OTTO, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I (1905), S. 138 ff.

[2] S. vor allem WENDLAND, ZNW. V, 338 ff.

[3] WENDLAND, Kultur, S. 126. 406.

[4] OTTO a. a. O. I, S. 125.

[5] KORNEMANN S. 75. Der griechische Text der Rosettana vollständig bei H. BRUGSCH, Die Inschrift von Rosette, 1850 und OGI. 90; unvollständig bei WENDLAND, Kultur, S. 406 ff.

heißt er ᾿Αντίοχος ᾿Απόλλων σωτήρ.»[1] Antiochos II. nennt sich ϑεός, Antiochos IV. ἐπιφανής, der in die Erscheinung tretende Gott. Andere Länder und Fürsten, den makedonischen ausgenommen, handeln ähnlich. Am stärksten aber setzte diese Bewegung in Hellas ein, als dieses mit der neu aufstrebenden Roma in Verbindung trat. Die Gytheaten begrüßten Flaminius auf einer Inschrift als σωτήρ. Pompejus wurde von den verschiedensten Städten als «Retter» gefeiert. «Die Mytilenäer nennen ihn im Jahre 62 ihren σωτήρ...» Ja, «nach einem Wort Hadrians soll die Welt von seinen Tempeln voll gewesen sein». Und wir verstehen so, wenn Cicero de imperio Cn. Pompeii (C. 41) sagt: omnes nunc in iis locis Cn. Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur. Und Pompeius war nicht der einzige, den man in der Welt als σωτήρ verehrte. Selbst einem Verres widerfuhr diese Ehre, oder er verlangte sie wenigstens, wie uns derselbe Cicero (Actio II Liber II 154) berichtet: cum non solum patronum illius insulae, sed etiam sotera inscriptum vidi Syracusis. hoc quantum est? Ita magnum, ut latine uno verbo exprimi non possit. Is est nimirum soter, qui salutem dedit. huius nomine etiam dies festi agitantur, pulchra illa Verria, non quasi Marcellia, sed pro Marcelliis, quae illi istius iussu sustulerunt. Cn. Cornelius Lentulus Marcellinus ist für Cyrene, Q. Metellus Pius, P. Servilius Isauricus, Sextus Apuleius für Pergamon, M. Agrippa für Mytilenae, C. Julius Caesar für Athen der σωτήρ, bzw. noch εὐεργέτης. Und letzteren feiern die Ephesier als τὸν ἀπὸ ῎Αρεως καὶ ᾿Αφροδείτης ϑεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνϑρωπίνου βίου σωτῆρα.

Keiner aber wurde mehr als der σωτήρ, nicht nur einer einzelnen Stadtgemeinde, sondern der ganzen Welt gefeiert als Augustus. «Auf ihn hat sich nun die Weltheilandsidee in ihrer ganzen Fülle niedergelassen.»[2] In keinem Mann schien sich so wie im Divus Augustus das Sehnen der unter ihm zu Ende gehenden alten Welt zu erfüllen, die lebenssatt zu Boden lag und auf ihre Wandlung in eine bessere Form hoffte. Das ἐπὶ γῆς εἰρήνη

---

[1] Wendland, ZNW. V, S. 339.

[2] Lietzmann a. a. O., S. 13f.

(Lk. 2, 14) schien sich unter ihm zu verwirklichen. Der Mann konnte doch nur ein «Heiland» sein. In diesem Geist bewegt sich die Inschrift aus Hallicarnass.[1]:

Ἐπεὶ ὁ αἰώνιος καὶ ἀθάνατος τοῦ παντὸς φύσις τὸ μέγιστον ἀγαθὸν πρὸς ὑπερβαλλούσας εὐεργεσίας ἀνθρώποις ἐχαρίσατο Καίσαρα τὸν Σεβαστὸν ἐνενκαμένη τῷ καθ᾽ ἡμᾶς εὐδαίμονι βίῳ, πατέρα μὲν τῆς ἑαυτοῦ πατρίδος θεᾶς Ῥώμης, Δία δὲ πατρῷον καὶ σωτῆρα τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους, οὗ ἡ πρόνοια τὰς πάντων εὐχὰς οὐκ ἐπλήρωσε μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπερῆρεν· εἰρηνευούσι μὲν γὰρ γῆ καὶ θάλαττα[2], πόλεις δὲ ἀνθοῦσιν εὐνομίᾳ ὁμονοίᾳ τε καὶ εὐετηρίᾳ, ἀκμή τε καὶ φορὰ παντός ἐστιν ἀγαθοῦ, ἐλπίδων μὲν χρηστῶν πρὸς τὸ μέλλον, εὐθυμίας δὲ εἰς τὸ παρὸν τῶν ἀνθρώπων ἐνεπεπλησμένων, ἀγῶσιν καὶ ἀγάλμασιν θυσίαις τε καὶ ὕμνοις .·. Christlichem Empfinden klingt das als Blasphemie, aber es zeigt uns doch die religiöse Sehnsucht der sterbenden Antike. Ich glaube wirklich nicht, daß hier und in den anderen Inschriften und Titeln, die den «Heilands»-Gedanken bieten, «Servilismus» sich zeigt. Auch das berühmte Dekret des κοινόν der asiatischen Griechenstädte vom Jahre 9/8[3], das mit Einführung des Julianischen Kalenders den Jahresanfang auf den Geburtstag des Kaisers, den 23. Septembers, verlegt haben wollte, zeigt, was man von Augustus als σωτήρ erwartete. Sein Geburtstag, ἡ τοῦ θειοτάτου Καίσαρος γενέθλιος ἡμέρα, sollte gleich sein τῇ τῶν πάντων ἀρχῇ, der Anfang einer neuen Zeit, εἴ γε οὐδὲν οὐχὶ διαπεῖπτον καὶ εἰς ἀτυχὲς μεταβεβηκὸς σχῆμα ἀνώρθωσεν, ἑτέραν τε ἔδωκεν παντὶ τῷ κόσμῳ ὄψιν, ἥδιστα ἂν δεξαμένῳ φθοράν, εἰ μὴ τὸ κοινὸν πάντων εὐτύχημα ἐπεγεννήθη, Καῖσαρ. Ihn hat τοῦ βίου ἡμῶν πρόνοια als σωτῆρα geschickt, τὸν παύσοντα μὲν πόλεμον, κοσμήσοντα δὲ πάντα. Darum ist der Anfang τῶν δι᾽ αὐτὸν εὐανγελίων ἡ γενέθλιος τοῦ θεοῦ, d. h. des Augustus.

Und den Urkunden und Dekreten der fernen Städte gleich sang in der Hauptstadt Horaz vom Kaiser:

---

[1] Nr. 894 der Inscriptions in the British Museum, s. Wendland, Kultur, S. 410.

[2] In einer anderen Inschrift (OGI. 199) ἐν εἰρήνῃ καταστήσας πάντα τὸν ὑπ᾽ ἐμοὶ κόσμον.

[3] OGI. 458; s. auch Wendland, Kultur, S. 409 f.

Caelo tonantem credidimus Iovem
Regnare; praesens divus habebitur
Augustus (Od. III 5, 1 ff.).

In Augustus war praesens divus, ἐναργὴς ἐπιφάνεια. Er ist der holden Maja Sohn, der zum Volk der Quiriten herabgestiegen ist (Horaz, Od. T 2, 42 f.). Alles Gute kommt in ihm zu den Menschen, wie es selbst ein neues goldenes Zeitalter nicht geben konnte:

Quo nihil maius meliusve terris
Fata donavere bonique divi
Nec dabant, quamvis redeant in aurum
Tempora priscum (ebds. IV 2, 37 ff.).

Für die höfischen Dichter mag das allerdings «Servilismus» gewesen sein, was es für die draußen sicher nicht war. Wir sahen, daß dieser Begriff des göttlichen Heilandes, der in der hellenistischen Zeit seine Anwendung auf Menschen, zumal Fürsten, fand, aus einem Gottesbegriff des alten Hellas stammt. Aber mit ihm verbanden sich Vorstellungen, die nicht ihre Wurzel in der griechischen Religion hatten. Die eine dieser Vorstellungen ist die des Weltfriedens, den der σωτήρ bringt, und die der Herstellung dessen, was verfallen war, der neuen Ordnung, die eingeführt wird. Gewiß, ursprünglich übertrugen Städte und Kommunen diesen Ehrentitel auf Menschen, die ihnen zu ἀρωγοί Nothelfer geworden waren, die gerade ihnen zum Frieden und zur Ruhe verholfen hatten, wie schon die dankbaren Thebaner und Thessaler es mit Philipp getan hätten. Ptolemaios Lagi hatte die Rhodier von Demetrios Poliorketes befreit, Seleukos Nikator hatte von den Kelten sein Volk befreit, usw. Man könnte nun die Vorstellung, die die σωτῆρες als Bringer des W e l t friedens auffaßt, als die höchste Steigerung und die Summe aller Eigenschaften, die die σωτῆρες als ἀρωγοί geleistet haben, ansehen. Aber damit ist schwerlich das Problem gelöst. Mir scheint der Gedanke vom Weltfrieden, den der «Heiland» bringt, fremden Ursprungs zu sein und zwar jüdisch-persischer Herkunft.[1] War doch schließlich die parsische

[1] S. o. S. 244 f. 404 f. Keinesfalls aber stammt der Titel σωτήρ von iranischen Gottesbezeichnungen, wie R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 132 Anm. annimmt, da eine solche iranische Gottesbezeichnung sich nicht vorfindet, denn der *Saošyant* ist kein Gott.

Bezeichnung des Weltheilandes als *Saošyant* nichts anderes als der griechische Titel σωτήρ, so daß man auf diesen übertragen konnte, was man von jenem erhoffte. Und so gut die Makkabäer sich als das erwartete Königsgeschlecht der messianischen Endzeit ansahen, die ihrem Volk die Weltherrschaft und damit der Welt den ersehnten Frieden brachten, ebenso gut konnten auch die Ptolemäer oder Seleukiden, konnten Pompejus und Cäsar und vor allem Augustus sich als die längst im Morgenland ersehnten und verheißenen Weltheilande ansehen und haben es auch getan. Und wie ein großer Teil des jüdischen Volkes in den Hasmonäern seinen Messiastraum erfüllt sah, so sah die Masse der οἰκουμένη in den hellenistischen Herrschern, in den Führern des römischen Volkes den Traum ihrer Friedenssehnsucht erfüllt, den man in der Schwüle des Morgenlandes zu träumen angefangen hatte. Auch andere Gedanken als die vom Weltfrieden strömten vom Morgenland ins Abendland über, schlugen verwandte Töne an und halfen auch mit dazu, diesem die Hoffnung auf den Weltheiland bei seinen Herrschern und Führern zu wecken. Ein solcher Gedanke war vor allem der vom Wiederaufrichten des Verfallenen, vom König der Zukunft, der das Zerstörte wieder aufbauen werde. Alttestamentliche Klänge fanden sich hier harmonisch mit hellenistischen zusammen.

Es kann nun verwundern, daß der Begriff des σωτήρ nicht in Titulaturen des jüdischen Messias Eingang gefunden hat, obwohl es doch nahegelegt worden war schon durch den sich mit σωτήρ völlig deckenden Ausdruck *moši‘a*, war doch Ob. 21 von *moši‘im* ganz im parsischen Sinn die Rede[1]; jedenfalls hat *go'el* einen anderen Sinn. Gegen die Übernahme des σωτήρ-Titels für den Messias von seiten des sonst so aperzeptionsfähigen Spätjudentums spricht aber wohl vor allem der heidnische Beigeschmack, den σωτήρ für jüdisches Empfinden hatte, und zwar mit Recht hatte. Die griechischen σωτῆρες fühlten sich alle als θεοί, und das wußten die Juden. Verband sich doch gerade mit dem σωτήρ-Begriff noch eine andere starke heidnische Vorstellung, die des Gottkönigtums. Stammt jener aus der hellenistischen Religion, so dieser aus der

[1] S. o. S. 251 f.

ägyptischen, wenigstens in der Verbindung, die sie mit jenem eingegangen hat.

Gewiß findet sich die Vorstellung des Gottkönigs auch im Euphratgebiet, aber nur in alter Zeit und gelegentlich[1], wie bei Gudea von Tello (um 2300) und Naramsin von Akkad (um 2500). So nennt sich Gudea «ein Kind, erzeugt von der Göttin Gatumdug», auch wurden seiner Statue schon zu Lebzeiten regelmäßig Opfer dargebracht. Und Naramsin heißt «der Gott von Akkad» oder «der mächtige Gott von Akkad». Auch Hammurabi (1958—1916) nannte sich den «vollen Bruder des Gottes Zamama» und den «Sonnengott von Babel». Aber dann scheint diese Vorstellung in Babel, bzw. Assyrien ganz verschwunden zu sein. Daß sie unter Assurbanipal (668—626) wieder aufgelebt sei, halte ich für ausgeschlossen. Wenn er von sich berichtet, daß er an den Brüsten der Göttin gesogen hat, so ist das nicht anders, als was Kyros von seinem Verhältnis zu Marduk aussagt.[2] Jedenfalls kommt für die hellenistische Zeit die Übernahme des Gedankens vom Gottkönigtum aus Babel nicht in Betracht. Dieses stammt aus Ägypten. In diesem Land war die Göttlichkeit des Herrschers seit jeher Herkommen.[3] Freilich gehörte der König in alter Zeit nicht in das offizielle Pantheon, er war auch nicht der «große Gott», sondern nur der «gute Gott» und genoß auch zu Lebzeiten keine Verehrung. Aber er war immerhin der Sohn Gottes, zumal der Sohn des Reʿ. Diese Vorstellung war sicher nicht «aus der hündischen Schmeichelei» des Orientalen entstanden, wie Erman meint, sondern beruht auf fester Überzeugung, auf religiösem Glauben. Erst in der hellenistischen Zeit, in der Verbindung mit dem σωτήρ-Gedanken wurde «der Sohn der Sonne» schon als lebender Gott verehrt.

Auch daß der König zum e w i g e n Gott wird, ist eine Vorstellung, die, wenn sie sich natürlich auch in den anderen, zumal orientalischen, Religionen findet, man erst aus Ägypten übernommen hat. Hier ist die aeternitas des Gottes recht zu Hause, er ist αἰωνόβιος.[4]

---

[1] C. Bezold bei Lietzmann S. 20. 48. — [2] S. o. S. 44f.

[3] A. Erman, Die ägyptische Religion, 2. Aufl., S. 48f. 229; E. Meyer Geschichte des Altertums I. 2, S. 143f.

[4] Cumont, Revue d'histoire et de littératures religieuses I, 449 Anm. 4; vgl. OGI. 90, 4. 8. 9. 97. 38. 49. 168, 48.

Es wäre nun noch die Frage zu stellen — meines Erachtens ist dies noch von keiner Seite geschehen —, mit welchem Tag der Fürst ein σωτήρ und ein Gott wurde. War er es von seiner Geburt oder von seiner Thronbesteigung an? Auf das erstere könnte Gudeas Gebet an Gatumdug führen: «Ich habe keine Mutter, du bist meine Mutter; ich habe keinen Vater ...; in dem Heiligtum hast du mich geboren»[1] oder, wenn es von demselben König heißt: «Den Gatumdug, seine Herrin in Lagasch, ihrer geliebten Stadt, im schönen Heiligtum geboren hat».[2] Aber gerade der Zusatz vom Heiligtum zeigt, daß doch wohl der Tag der Thronbesteigung gemeint ist, an dem der König zum Gott wurde. Auch die hellenistischen Texte wissen nichts davon, daß der Mensch als σωτήρ geboren wurde. Städte und Kommunen ernennen einen Mann, der ihnen geholfen hat, zu ihrem Heiland. Die Ptolemäer machen sich selbst oder ihre Verwandten zu σωτῆρες. Auch im alten Ägypten war nicht der König von Geburt «Gott», das wurde er erst mit der Thronbesteigung. Dagegen kann man nicht einwenden, daß, wenn der neue König auch erst bei der Thronbesteigung die Titel «Hor», «die beiden Herrinnen» und «Gold Hor» erhielt, man doch den Titel, der ihn als «Sohn des Reᶜ» bezeichnete, mit seinem Prinzennamen verband.[3] Der Prinz war schon deshalb nicht «Sohn der Sonne», weil man ja gar nicht wissen konnte, ob er es je zum König brachte. Erst mit der Thronbesteigung wird der Prinz zum Gott und als solcher den anderen Göttern vorgestellt.[4] Wie sehr aber auch trotz allem der König von den Göttern Abstand hat, ersehen wir daraus, daß er nur der «gute Gott» heißt; erst nach seinem Tod wird er «großer Gott» wie Hor, Reᶜ und die anderen. Selbst Tempel pflegte man dem «guten Gott» erst seit dem neuen Reich zu errichten. Aber trotz allem bleibt bestehen, daß der Prinz auch als präsumptiver Thron-

---

[1] Vorderasiatische Bibliothek I, 1 (1907), S. 109, 17, 13. S. 93, 3, 6ff.

[2] Ebds. I, 1 (1902), S. 77D 1, 17. S. 83.F 1, 12ff.

[3] Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, 1922, S. 60, vgl. G. J. Thierry, De religieuze beteekenis van het aegyptische koningschap. I. de Titulatuur 1913 (Leidener Dissert.); besonders S. 84ff. zur Geschichte des Titels «Sohn des Re».

[4] Erman-Ranke S. 70.

folger nie als Gott galt. Daran ändern auch nichts die Märchen, Inschriften und Bilder, die uns den König als von der Gottheit erzeugt schildern[1], sie sind in majorem regis gloriam entstanden. Auch die Könige der hellenistischen Welt haben ihr Gottkönigtum sicher nicht von ihrer Geburt[2], sondern von ihrer Thronbesteigung an datiert. Auch aus der Unterschrift des Königs Antiochos I. von Kommagene (um 50 a. Chr.) ist das nicht zu entnehmen[3], wenn er IIb 14 ff. vom Geburts- und Krönungstag sagt: Σώματος μὲγ γὰρ ἐμοῦ γενέθλιον ..., διαδήματος δὲ ... ἀφιέρωσα μενγάλω δαιμόνων ἐπιφανείαις, αἵτινες ἐμοὶ καθηγεμόνες εὔτυχοῦς ἀρχῆς καὶ βασιλείᾳ πάσῃ κοινῶν ἀγαθῶν αἴτιαι κατέστησαν. Zwischen seiner Geburt und der Götterepiphanie werden hier doch keine Parallelen gezogen, der König weiht die Tage nur den Epiphanien. Also kann man nicht einmal von einem Schein der Identität beider Epiphanien reden. Dasselbe gilt von den Feiern beider Tage im Dekret von Kanopus (Z. 26, vgl. 17. 18) und Rosette (Z. 47), wo sich nicht einmal die Parallele findet.

So verstehen wir, weshalb das Judentum den mit dem ägyptischen Gottkönigtum verbundenen hellenistischen σωτήρ-Titel nicht übernehmen konnte.

Den σωτήρ-Titel übernahm allgemein erst das Christentum der nachapostolischen Zeit für seinen Christos — bei Paulus findet er sich nur Phil. 3, 20 —, aber es konnte das erst tun, weil sein κύριος ihm bereits angefangen hatte, zum θεός zu werden.[4] Zweifellos hängt dieser neue Titel für den Heiland der Christen zusammen mit ihrer Opposition gegen den Kaiserkult, zu dem man sie zwingen wollte. Nicht der Cäsar Augustus in Rom war ihnen der Weltheiland, der σωτήρ, sondern ihr Jesus, der Sohn Gottes, selbst Gott, dessen ἐπιφάνεια, dessen göttliche Erscheinung[5], bevorstand (2. Thess. 2, 8. 1. Tim. 6, 14.

---

[1] Ebds. S. 60 f.

[2] Wendland, ZNW. V, 343.

[3] OGI. 383; s. auch K. Humann und O. Puchstein, Reisen in Kleinasien, 1890, S. 274.

[4] Vgl. Bousset, Kyrios Christos, S. 240. 246 f.

[5] ἐπιφάνεια tritt jetzt an Stelle des farbloseren παρουσία, s. o. S. 423.

2. Tim. 1, 10. 4, 1. Tit. 2, 13), wie sie mit seiner Menschwerdung schon einmal sich vollzogen hatte (Tit. 2, 11. 3, 4, vgl. 1. Tim. 3, 16[1]). So ist Jesus der ἐπιφανὴς θεός, auch wenn sich diese Bezeichnung nicht direkt findet. So heißt es von ihm ὁ μέγας θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (Tit. 2, 13, vgl. 2. Tim. 1, 10. Tit. 1, 4. 3, 5. II. Petr. 1, 1. 11. 2, 20. 3, 2. 18. Act. 13, 23). Er ist ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ (Act. 5, 31). Charakteristisch ist, daß gerade das Weihnachtsevangelium diesen Titel einmal gebraucht: ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ (Lk. 2, 11). In der johanneischen Literatur ist dieser Titel nicht nur zu Hause (Evgl. 4, 42. I. 4, 14), sondern offen bekennt sich gerade der Verfasser des vierten Evangeliums zu Jesus als Gott, auch wenn die Lesart des μονογενὴς θεός in 1, 14 (BSin) nicht echt ist. In dem Bekenntnis des Thomas «mein Herr und mein Gott» (20, 28) spricht der Evangelist ebenso seine eigenste Überzeugung aus wie im hohenpriesterlichen Gebet Jesu (17, 3), das wir vielleicht übersetzen müssen[2]: «Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich als den allein wahrhaftigen Gott erkennen und, den du gesandt hast, Jesum Christum» nämlich als den allein wahrhaftigen Gott; deshalb sagt 1. Joh. 5, 20 von diesem Jesus Christus οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός.

In bewußter Opposition gegen den Kaiserkult übernahm das Christentum den σωτήρ-Titel für Jesus, diesen damit zum Gott machend. Er war in Wahrheit das, was die Kaiser und vor ihm die hellenistischen Könige und Führer nicht gewesen waren, wenn sie es auch hatten sein wollen und nach dem Glauben des Volkes auch waren. Aber daneben hat sich doch auch schon im Heidentum dieser Zeit der Gedanke herausgebildet, daß diese σωτῆρες vielleicht nicht die ersehnten Heilande waren, auf die man unter dem Einfluß des jüdisch-parsischen Glaubens zu hoffen angefangen hatte. Gerade die oben erwähnten Inschriften auf Augustus zeigen dieses Sehnen nach einem, nach dem

---

[1] Wenn auch die Lesart θεὸς für ὅς eine Fälschung ist, so entspricht sie doch dem, was der Verfasser meinte. Dagegen entspricht die Fälschung des Textes von Gal. 2, 20 in BDG. nicht dem Sinn des Apostels. Für Paulus ist, wie wir sahen, Jesus nicht θεός, er ist nur υἱὸς τοῦ θεοῦ.

[2] Bousset, ebds. 246.

Heiland schlechthin. Derselbe Vergil, der Aeneis VI 789 ff. Anchises seinem Sohn von Augustus als dem Heiland der Welt weissagt:

Huc geminas nunc flecte acies, hanc aspice gentem
Romanosque tuos, hic Caesar et omnis Juli
Progenies, magnum eoeli ventura sub axem.
Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet
Saecula qui rursus Latio regnata per arva
Saturno quondam.

Derselbe Vergil hatte schon früher[1], wahrscheinlich am Ende des Jahres 41 a. Chr. oder ganz am Anfang von 40 in seiner berühmten Ekloge 4, die ihn für die Kirche des Mittelalters zum Propheten machte, die Geburt eines göttlichen Weltheilandes verkündigt.[2] Nicht ein sterblicher Mensch ist das Kind, dessen unmittelbar bevorstehende Ankunft der Dichter besingt, weder der Sohn des Octavian noch der des Asinius Pollio, dem das Carmen gewidmet ist, sondern es stammt rein aus göttlichem Geschlecht, ein Sproß Juppiters:

Cara deum suboles, magnum Jovis incrementum (V. 49).

Es kommt vom Himmel herab; es ist die nova progenies, «der neue Abkömmling» der virgo, von dem V. 7 spricht, wie der unmittelbar darauf folgende Vers zeigt, und nicht das neue Menschengeschlecht, wie man allgemein meint. Progenies, suboles, incrementum und puer sind eben Parallelausdrücke für dasselbe göttliche Heilandskind. Seine Geburt, der Lucina (Ἐλείθυια) beistehen möge (V. 10), erwartete der Dichter für den 6. Januar (40), dem Epi-

---

[1] Zum richtigen Verständnis von Ekloge 4 s. H. Lietzmann, Der Weltheiland, 1909, und vor allem Ed. Norden, Die Geburt des Kindes, 1924; siehe auch Fr. Boll, Aus der Offenbarung Johannes, 1914, S. 12 ff.

[2] Warum Vergil gerade für 40 die Geburt erwartete, ist schwer zu sagen. Lietzmann meint, der Dichter springe von dem mit Cäsars Tod (44) durch den sterbenden haruspex (s. o. S. 76) verkündigten, neu angebrochenen zehnten und letzten Säkulum auf das von Varro berechnete, am 1. Oktober 40 anhebende über. Aber vielleicht war die Wahl des Jahres lediglich bedingt durch die Absicht, Asinius Pollio als Konsul des Jahres 40 zu feiern, denn er hat seinem Gönner das carmen doch wohl mit dem Amtsantritt desselben überreicht. Schien dem Dichter der Konsul so bedeutend, so konnte er wohl auch von

phaniastag so mancher heidnischen Gottheit, der ja auch, ehe es der 25. Dezember wurde, der Kirche der Geburtstag ihres Heilandes war.[1] Und dieser Tag ist auch der Geburtstag des aevum (αἰών), von dem V. 11 redet, des neuen Weltjahres. Zu Ende ist die alte Zeit mit ihren zehn saecula[2]; die neue bricht an, deren erstes saeculum Apollo (Helios) regiert, dessen Geburtstag man schon am 24./25. Dezember gefeiert hat.[3] Und mit ihm bricht das goldene Zeitalter wieder an. Aber Voraussetzung ist für den Dichter, daß erst, und wenn es an demselben Tage ist, der Weltheiland geboren ist (vgl. das modo nascenti V. 8 und V. 47—49), erst dann kann der ordo magnus, das große Weltenjahr, anbrechen, von dem die Sibylle geweissagt hat, erst dann können die menses magni kommen. Nun verstehen wir die Verse 4—10:

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna;
Iam nova progenies caelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
Casta fave, Lucina; tuus iam regnat Apollo.

Schon in die Jugend des Weltheilandes fällt die wohl unter schweren kosmischen und tellurischen Erschütterungen sich vollziehende (V. 50f.) Umwandlung der Natur, die mit dem neuen aevum notwendig verbunden sein muß:

At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu
Errantis hederas passim cum baccare tellus
Mixtaque ridenti colocasia fundet acantho.
Ipsae lacte domum referent distenta capellae

---

ihm die Ansetzung einer Säkularfeier erwarten. Säkularfeiern, die gleichzeitig Lustrationsfeiern waren, wurden in Rom oft willkürlich angesetzt. Es lag dann der Gedanke zugrunde, «daß das Unheil, unter dem man gegenwärtig leidet, die sakral gesicherte Grenze der Zeiten nicht überschreiten könne und darum vom neuen Säkulum ausgeschlossen bleibe».

[1] Vgl. auch Bousset, Kyrios Christos, S. 62.

[2] Zum Säkulum vgl. Wissowa, Religion u. Kultur der Römer, 1902, S. 363ff.; Pauli-Wissowa, B. VI, S. 726; Lietzmann S. 35ff. Inwieweit der Glaube an die zehn saecula, die ein aevum bilden — er ist etruskisch —, aus dem Osten stammt, wäre noch zu untersuchen.

[3] Norden.

Ubera, nec magnos metuent armenta leones.
Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
Occidet et serpens, et fallax herba veneni.
Occidet; Assyrium volgo nascetus amomum.
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —
Molli paulatim flavescet campus arista,
Incultisque rubens pendebit sentibus uva,
Et durae quercus sudabunt roscida mella (V. 18 ff.).

Ein solches Kind, dem die verwandelte Natur schon in die Wiege huldigend ihre Gaben legt, kann allerdings seiner Mutter mit lächelndem Antlitz ins Gesicht sehen.[1] Aber die Vollendung der seligen Endzeit erlebt es erst als Mann, wie das Christkind von Lk. 2, 40 hat es eine Entwicklung; und wie der zwölfjährige Jesus im Tempel den Lehrern zuhörte und sie fragte (Lk. 2, 46), wohl über die Taten Gottes an seinem Volk, so weiß auch der Dichter von seinem Heilandskind (V. 26 f.) zu sagen:

At simul heroum laudes et facta parentis
Iam legere et quae sit poteris cognoscere virtus.[2]

Erst wenn das Kind zum Mann geworden ist, dann tritt es seine Herrschaft über die Welt an — und der Dichter hofft, es selbst noch zu erleben (V. 53 f.), vielleicht unter Führung des Pollio (te duce V. 13) —, da wird er, der seither nur ein Sohn Gottes war, selbst als σωτήρ zum Gott-König:

Ille deum vitam accipiet, divisque videbit
Permixtos heroas, et ipse videbitur illis,
Pacatumque reget patriis virtutibus orbem (V. 15).[3]

---

[1] Norden S. 62 schlägt auf Grund von Spuren einer älteren Textgestalt vor, das cui non risere parentes in V. 62 in qui non risere parenti zu ändern. Parens wäre dann die Mutter, identisch mit der virgo V. 6.

[2] Gewiß ist der parens des Kindes Juppiter; bei heroes wird an Gestalten wie Herkules zu denken sein. Was Norden S. 134 ff. von den ägyptischen Vorbildern schreibt, von der Erziehung des Horuskindes an Hand alter Bücher, die von seinem Vater Osiris und dessen Gefährten handelten, von Harpokrates, als Vorbild unseres vergilischen Heilandskindes scheint mir deshalb unwahrscheinlich, weil die Ägypter niemals von einem Horus redivivus in der Endzeit geredet haben.

[3] Auch hier scheinen mir die Beziehungen Nordens auf ägyptische Vorbilder (S. 116 ff.) fraglich. Er selbst hat das Bedenken,

Und als Gott-König sollte er das letzte Böse, das sich etwa noch auf Erden vorfand, tilgen (V. 13f.):

. . . siqua manent, sceleris vestigia nostri,
Inrita perpetua solvent formidine terras.

Auch die Natur hat dann ihre höchste Vollkommenheit erreicht, Handel und Wandel hören auf, alles spendet die Erde von selbst, unbebaut, selbst der Widder Fell trägt den Purpur (V. 37—45).

Aber ehe der Knabe zum Mann geworden ist (V. 37), wird noch einmal ein gewaltiger Krieg entbrennen, gewissermaßen eine zweite Berennung Trojas, denn noch finden sich Spuren einiges Frevels (V. 31ff.):

Pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis,
Quae temptare Thetim ratibus, quae cingere muris
Oppida, quae jubeant telluri infindere sulcos.
Alter erit tum Tiphys, et altera quae vehat Argo
Delectos heroas; erunt etiam altera bella,
Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.

Das Finale, der Höhepunkt der seligen Endzeit, des neuen goldenen Zeitalters ist die Vermählung des göttlichen Weltenheilandes mit einer Göttin:

Qui non risere parenti,
Nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est (V. 62f.).

Der Eindruck, den wir aus dem in Kürze besprochenen Gedicht Vergils bekommen, kann nur der sein, daß in ihm von einem an kein irdisches Menschenkind geknüpften Weltheiland die Rede ist, sondern von einem himmlischen, idealen σωτήρ. Es erhebt sich nun aber die Frage, wo hat der Dichter diese Heilandsfigur kennen gelernt, woher stammt sie? Unbedingt abzulehnen ist ihre Herkunft aus der ägyptischen Religion.[1] Wir sahen früher[2], daß das sogenannte Schema von Unglücks- und Glücksweissagung, das man aus ägyptischen Texten herausgelesen hat, etwas ganz anderes ist als das Schema, wie es die erst durch Redaktion und Über- und Einarbeitung entstandenen alttestamentlichen Prophetien bieten. Eine Heilshoffnung, die Erwartung eines Heilands-Königs, mit dem eine Neu-

ob die altägyptischen Zeremonien, auf die er sich beruft, noch zur römischen Zeit vorhanden gewesen seien.

[1] Wie Norden doch in der Hauptsache annimmt.

[2] S. o. S. 48ff.

ordnung in der Natur eintritt, hat es in der ägyptischen Religion niemals gegeben. Auch Harpokrates, «das Kind Hor», war trotz der unendlichen Beliebtheit, die es in der Frömmigkeit des ägyptischen Volkes genoß, niemals ein Heiland, dessen Wiederkunft man erwartet hätte, ihm fehlte jede eschatologische Bezogenheit. So kann auch dieses göttliche Kind, das so viel Verehrung am Nil genoß, niemals dem göttlichen Heilandskind des römischen Sängers als Modell gestanden haben. Das Modell stammte aus einer anderen Welt als Ägypten, mag dieses Land auch die Brücke für sein Kommen nach dem Westen gewesen sein. Das Modell stammt aus der in erster Linie durch Syrer und Juden verarbeiteten und verbreiteten parsischen Religion, aus seiner Eschatologie, es ist Zarathuštra selbst. Zwingend zeigt dies das qui non risere parenti (V. 62). Der parsische große Prophet war der einzige, der an seinem Geburtstag gelacht hat (risisse eodem die quo genitus esset unum hominem accepimus, Zoroastrem, sagt Plinius (Hist. Nat. VII, 72). Die alten parsischen Theologen müssen von seiner Kindheit viel mehr erzählt haben, als wir wissen. Auch V. 26f. von Ekloge 4 so gut wie Lk. 2, 40ff. werden als Vorbild eine parsische Legende von Zarathuštra haben. Aber Zarathuštra allein ist nicht das Vorbild des Vergilschen Heilands, es ist der Zarathuštra redivivus, der Astvatereta, der sieghafte *Saošyant* aus Zarathuštras Samen, unter dem die Erneuerung der Welt kommt. Auch er tritt erst als Mann — von 30 Jahren — seine Herrschaft an.[1] Ob auch der Urmensch, *Gayomart*, irgendwie ins Heilandbild von Ekloge 4 verwebt ist, läßt sich nicht sicher erweisen. Vielleicht haben V. 15—17 von ihm ihre Farben für den göttlichen Weltkönig, der im gewissen Sinn auch ein Richter ist, entliehen. Schließlich ist ja Vergils σωτήρ so gut ein υἱὸς τοῦ θεοῦ wie der am Ende der Tage kommende υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Daß der Gedanke des forensischen Weltgerichtes, mit dem die Figur des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου aufs engste verbunden ist, bei einem römischen Dichter keinen Resonanzboden finden konnte, liegt auf der Hand. Aber

[1] S. o. S. 126. Ob die 30 Jahre, die anscheinend Lk. 3, 1ff. dem auftretenden Jesus beilegt, auch auf dieses Vorbild zurückgehen, läßt sich nicht sicher sagen.

alle diese parsischen Gedanken von Zarathuštra, von dem Astvatereta oder dem Urmenschen, dem Gottessohne, lagen dem römischen Dichter nicht mehr in ihrer reinen, ursprünglichen Gestalt vor, sie waren längst vor ihm — allerdings nicht innerhalb des Judentums — zusammengeflossen und wieder verbunden mit der jüdischen Gestalt des Messias und der des griechischen σωτήρ und des ägyptischen Gottkönigs in der Person des kommenden göttlichen Weltheilandes. So hatten wir sie in den Sibyllinen schon des öfteren kennen gelernt, auch da konnten wir nicht bestimmt sagen, ob dieser oder jener Zug parsischen oder jüdischen Ursprungs ist, ob er auf den Messiasglauben oder die «Menschensohn»-Vorstellung zurückgeht. Zu den orientalischen Zügen des von Vergil geschilderten Weltheilandes gehört auch seine Hochzeit mit der Göttin, in die das Lied ausklingt.[1] Die Übernahme gerade dieser mythologischen Vorstellung mag für Vergil um so leichter gewesen sein, als ja auch der alte Volksglaube seiner väterlichen Religion viel von Hochzeiten der seligen Götter und ihrer Lieblinge erzählte. Aber sie konnte niemals durch diese Vorstellung bestimmt werden, da der Hochzeiter des Carmen selbst kein landeseingeborener Gott war. Messias und «Menschensohn» feiern in geändertem Gewand bei Vergil ihre Hochzeit.[2] Aber auch rein jüdisch-eschatologische Vorstellungen scheinen sich mir in das mit dem Weltheiland verbundene Zukunftsbild von der sich neu gestaltenden Erde verwoben zu haben. Gewiß, diese Metamorphose der Erde geht im letzten Grund auf die parsische Eschatologie zurück so gut wie die gewaltige Erschütterung von Himmel, Erde und Meer in V. 50f. Aber gerade Gedanken wie V. 22. 24f. erinnern doch zu sehr an Jes. 11, 6ff., als daß man an dieser, wenn auch vielleicht durch die Sibylle übermittelte Vorlage (vgl. III. 748ff.) vorbeigehen könnte.[3] Auch Vergil redet vom Tier-

[1] Siehe die meisterhafte Schilderung bei Norden, S. 67ff., in Anlehnung an Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, S. 59.

[2] S. o. S. 386. 406. 429f. 436. Mir scheinen Nordens schöne Ausführungen in diesem Sinne einer Einschränkung zu bedürfen.

[3] Die Polemik von Norden S. 52f. gegen F. Marx, Neue Jahrbücher, I, 1895, S. 20, schießt am Ziel vorbei. Noch in seiner Erklärung von B. VI der Aeneis, 2. Aufl. 1916, gestand er die Möglichkeit einer Übernahme hellenischer Motive aus der jüdischen

frieden, wenigstens in den nec magnos metuent armenta leones: an das Aussterben der Löwen braucht kein Mensch zu denken, sie ändern nur ihre Natur so gut wie die serpens und die fallax herba ihre Giftigkeit verlieren. Fehlt doch auch der Säugling von Jes. 11, 8 nicht in V. 18, zwischen Löwen und Schlangen hat er seinen Platz erhalten. Daß der Mythus vom goldenen Zeitalter, das sich jetzt erneuern soll, unwillkürlich mitgewirkt für die Übernahme der jüdischen Gedanken, die wohl aus der parsischen Eschatologie stammen, ist zuzugeben. Wenn aber etwas die Beeinflussung des römischen Dichters durch jüdisch-apokalyptische Ideen beweist, so sind es die V. 31—36[1], die vom letzten Argonautenzug und der letzten Berennung Trojas reden, ehe der zukünftige σωτήρ als Mann seine Weltmachts- und Heilandsstellung antritt. Hier wirkt deutlich die alttestamentliche Vorstellung von der letzten Bestürmung Jerusalems durch die sich gegen Gottes Regiment empörende Heidenwelt nach, wie sie uns zum erstenmal Ezech. 38f. im Kapitel von Gog begegnete, eine Vorstellung, die wir auch in der jüdischen Sibylle fanden. Selbstredend konnte Vergil mit Jerusalem und dem Zug der Heiden nichts anfangen, an ihre Stelle trat der neue Argonautenzug und die neue und letzte Berennung Trojas.

Freilich, es gab auch Römer, die nicht an dieses sich auf dieser, wenn auch umgewandelten Erde niederlassende goldene Zeitalter und an den vom Himmel niedersteigenden göttlichen Weltheiland glaubten. Für Horaz, dem der σωτήρ sein irdischer Herr und König ist, kann sich auf diesem orbis das auch von ihm ersehnte Paradies nicht verwirklichen. So rät er in der 16. Epode voll Pessimismus seinem durch Bürgerkriege zerfleischten und verderbten Geschlecht, soweit es der melior pars (V. 15) ist, unter feierlichem Schwur, niemals mehr heimzukehren, über den Ozean zu den Inseln der Seligen zu fahren, deren Zustände er ähnlich wie Vergil in der vierten Ekloge schildert:

> Juppiter illa piae secrevit litora genti,
> Ut inquinavit aere tempus aureum;
> Aere, dehinc ferro duravit saecula, quorum
> Piis secunda vate me datur fuga (63ff.).

Apokalyptik zu. Warum sollen dann aber nicht auch rein jüdische Motive übernommen sein?

[1] Norden geht an ihnen vollständig vorüber.

Aber ein vates der Saturnia regna, des «Reiches Gottes», war der leichtlebige Horaz nicht, das war nur der kindlich fromme Vergil. Horaz und Vergil Vertreter zweier Weltanschauungen des sterbenden westlichen Heidentums. Beide reden vom σωτήρ, aber nur dem einen ist er wie sein Reich nicht von dieser Welt.

So berührt sich in ihrer σωτήρ-Vorstellung die scheidende Antike mit der neu in die Welt tretenden Religion von Jesus Christus, dem υἱὸς τοῦ θεοῦ und σωτήρ, der vom Himmel auf die Erde niederkam. Aber der Nazarener mußte den Sieg behalten, einmal, weil sein Reich nicht von dieser Welt war, und sodann, weil die Güter, die er mit diesem Reich bot, aus der Welt des Geistes, des Ewigen, des Göttlichen stammten.

12. Kapitel.

ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ.

Es ist merkwürdig, wie wenig in der Literatur des hellenistisch-römischen Zeitalters die βασιλεία τοῦ θεοῦ als etwas Bevorstehendes, als mit dem Weltende Eintretendes erwähnt wird, wo doch so viel von der schon gegenwärtigen Königsherrschaft Gottes die Rede ist.[1] Es hängt das sicher nicht damit zusammen[2], daß die Königsherrschaft Gottes mit der der «Heiligen», d. i. Israels identifiziert wurde. Gewiß spielt die Erwartung der Weltherrschaft des auserwählten Volkes in der Endzeit eine große Rolle.[3] Aber selbst die Kreise, und es waren in erster Linie die nationalistischen, die diese Erwartung hegten, werden die βασιλεία ihres Gottes nicht in ihrer Hoffnung haben zurücktreten oder sie gar in ihrer eigenen zukünftigen Weltherrschaft haben aufgehen lassen. Auch in der transzendenten Zukunftshoffnung tritt die ausdrückliche Erwähnung des «Reiches Gottes» auffallend zurück. Es muß also nach einem gemeinsamen Grund für die geringe Erwähnung des fraglichen Begriffes in beiden Erwartungen, der nationalen wie der transzendenten, gesucht werden. Und dieser Grund ist meines Erachtens der, daß man noch nicht gelernt hatte, den ganzen Komplex der verschiedenen eschatologischen und nationalen Hoffnungen unter einer Gesamtidee zu vereinigen, obwohl diese tatsächlich schon vorhanden war in der Hoffnung auf die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Und so ist doch wieder die βασιλεία

---

[1] Judith 9, 12. Zusätze zu Esther 3, 1. 8. 14. Sib. Pro. 80. III. Sib. 499. Hen. 12, 3. 81, 3. 84, 2. 5 und vor allem im rabbinischen Schrifttum.

[2] Wie Bousset, Religion, S. 247 (S. 245 ff.; s. auch Dalman a. a. O., S. 75 ff.).

[3] S. o. S. 362.

τοῦ θεοῦ, auch wenn sie nicht so häufig, wie wir denken sollten, erwähnt wird, doch der Zentralbegriff aller Hoffnungen des Judentums unserer Periode. So findet die Aufforderung Tob. 13, 15: «Meine Seele, grüße Gott, den großen König» ihre Begründung in dem feierlichen Wiederaufbau Jerusalems (vgl. V. 10). Und die vielen Völker, die von weither mit Geschenken nach Jerusalem kommen, bringen sie eben «dem König des Himmels» (V. 11). Durch die Aufrichtung eines Heiligtums für alle Ewigkeit wird jeder erkennen, daß Gott «der König auf dem Berge Zion in alle Ewigkeit ist» (Jub. 1, 28). Oder wenn es von Israel heißt, daß es die Heiden richten und über die Völker herrschen wird, so bedeutet das: «Der Herr wird ihr König sein auf ewig» (Sap. 3, 8); αὐτός βασιλεὺς ἐπὶ τῶν οὐρανῶν καὶ κρίνων βασιλεῖς καὶ ἀρχάς (Ps. Sal. 2, 34). Nach Test. Benj. 10, 7 werden die Auferstandenen «den König des Himmels» anbeten; zumal die, welche Erbarmung fanden», werden den «Herrn der Herrlichkeit, den König der Ewigkeit, preisen» (Hen. 27, 3). Darum ist auch Gott der König des Messias (Ps. Sal. 17, 35). Auch die Sibylle weiß von der Endzeit zu singen, wenn Rom über Ägypten herrschen wird:

τότε δὴ βασιλεία μεγίστη
ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποισι φανεῖται.
ἥξει δ' ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων
εἰς αἰῶνας ἅπαντας ἐπειγομένοιο χρόνοιο (III, 46 ff.)

und fragt entsetzt:

οἴμοι, δειλαίη, ποτ' ἐλεύσετα ἦμαρ ἐκεῖνο
καὶ κρίσις ἀθανάτοιο θεοῦ μεγάλου βασιλῆος; (ebds. V. 55 f.).

Gerade die Betonung des ewigen Königtums des allmächtigen Gottes zeigt den engen Zusammenhang mit der Hoffnung auf die βασιλεία τοῦ θεοῦ, vgl. Tob. 13, 10. Sap. 3, 8. Hen. 27, 3. Jub. 1, 26. Apok. Mos. 29. Es ist verständlich, daß besonders in den Psalmen und Gebeten, also den literarischen Erzeugnissen der praktischen Frömmigkeit, Gottes Reich und die Bitte um sein Kommen einen bevorzugten Platz einnimmt, so daß es nach einem jüdischen Wort heißt: «Alle Gebete, welche nichts vom Reich haben, verdienen nicht den Namen Gebet.»[1] So

[1] W. Wredes Vorträge u. Studien, 1907, S. 95. Ich kann leider nicht sagen, wer das Wort gesprochen hat.

lesen wir Hen. 84, 2: «Gepriesen bist du, o Herr, König, groß und mächtig in deiner Größe, Herr der ganzen Schöpfung des Himmels, König der Könige und Gott der ganzen Welt! Deine Macht, Königsherrschaft und Größe bleibt in alle Ewigkeit, und deine Herrschaft durch alle Geschlechter; alle Himmel sind dein Thron in Ewigkeit und die ganze Erde der Schemel deiner Füße immerdar» oder Ps. Sal. 17:

«Herr, du bist unser König ewig und immer,
Denn in dir, unser Gott, rühmt sich unsere Seele» (V. 1).
«Wir aber hoffen auf Gott, unseren Retter,
Denn die Macht unseres Gottes ist ewig mit Erbarmen
Und das Königtum unseres Gottes ewig über die Völker»
(V. 3, vgl. 5, 22).

Die elfte Bitte des Achtzehn-Bitten-Gebetes betet[1]: «Bringe wieder unsere Richter wie in der Vorzeit und unsere Ratsherrn wie am Anfang, daß weichen von uns Kummer und Seufzen, und sei König über uns, du Jahwe, allein in Gnade und Erbarmen, in Recht und Gerechtigkeit! Gepriesen seist du, Jahwe, ein König, der Recht und Gerechtigkeit liebt.» Der Schluß des aramäischen *ḳaddiš*-Gebetes lautet: «Und er (Gott) lasse seine Königsherrschaft beginnen (*wjamlek malkutheh*) zu euren Lebzeiten und zu euren Tagen und beim Leben des ganzen Hauses Israel in Eile und nahender Zeit», ähnlich ein anderes altes Gebet: «Unser König, unser Gott, mache einzig deinen Namen in deiner Welt, mache einzig deine Königsherrschaft (*malkuthka*) in deiner Welt, mache einzig dein Gedächtnis in deiner Welt.» Gerade die aus späterer Zeit stammenden, aber wohl sicher auf alte Vorlagen zurückgehenden jüngeren Gebete lassen sich auf die eine Formel fassen: «Dein Reich komme!», so das noch heute in der Synagoge gesprochene *ʿalenu*-Gebet[2], das in seinem zweiten Teil beginnt: «Darum harren wir dein, Jahwe, unser Gott, zu sehen dich eilends im Schmuck deiner Stärke» und schließt: «Denn dein ist die Königsherrschaft, die dir gehört, und in alle Ewigkeiten wirst du König in Herrlichkeit sein, wie geschrieben steht in deinem Gesetz:

---

[1] Dalman a. a. O., S. 81 f.
[2] P. Fiebig in Rosch ha-schana, 1914, S. 49 ff. veröffentlicht und übersetzt.

Jahwe wird König sein für immer und ewig.» Der Abschluß der Neujahrs-*malkijjoth*[1] beginnt mit Worten, die im Psalmenstil reden: «Unser Gott und Gott unserer Väter, sei König über die ganze Welt insgesamt in deiner Herrlichkeit und erhebe dich (*hinnase'*)[2] in deiner Pracht.»

Daß die Bitte ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου um das Höchste bittet, worum Menschen bitten können, aber hat erst Jesus erkannt (Mtth. 6, 10. Lk. 11, 2). Ihm wurde die βασιλεία τοῦ θεοῦ der Zentralbegriff seiner religiösen Erwartung, ja die religiöse Erwartung schlechthin, die unbedingt das Diesseitsleben mit seinem Glanze verklärt und veredelt. Das hing damit zusammen, daß die nationalen Erwartungen seines Volkes für ihn nicht nur nicht völlig zurücktraten, sondern eigentlich restlos verschwanden. Seine Reich-Gottes-Hoffnung ist losgelöst von allem, was sie sonst an das jüdische Volk fesselte, sie ist ganz transzendent, jenseitig im vollen Sinn des Wortes. Es fesselt sie nichts mehr an diese Welt, sie ist von einer anderen Welt, von der er, der «Menschensohn», auch kam. In diesem Sinn gebrauchte Jesus auch wohl mit Vorliebe die Bezeichnung «Himmelreich» (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), wie die Überlieferung bei Matthäus zeigt, so daß man fragen könnte, ob er überhaupt den Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ gebraucht hat, und ob nicht bei Markus und Lukas, die für heidenchristliche Leser schreiben, eine Korrektur vorliegt.[3]

---

[1] Ebds. S. 52 f.

[2] Vgl. oben S. 243 das *ruma* oder *ḳuma Jahwe* der Psalmen.

[3] Es scheint mir also gerade umgekehrt, wie BOUSSET (Schriften S. 246) meint, der den ständigen Gebrauch vom Himmelreich «vom Schriftgelehrten Matthäus in die Worte Jesu eingebracht sein» läßt. Die Stellen, die von der βασιλεία τοῦ θεοῦ bei Mtth. handeln, sind alle nicht ursprünglich. Das Wort Jesu 21, 31, das Lk. 7, 29 f., der Täuferrede eingefügt, «ist auf diesen Matthäus-Zusammenhang nicht berechnet» (BOUSSET). 21, 43 fehlt bei Mk. Lk., die den ursprünglichen Text bieten. 19, 24 bietet eine Textgruppe βασιλεία τῶν οὐρανῶν, und zu 12, 28 f. s. u. S. 473. Auch die Stellen, die bei Mtth. vom «Reich» schlechthin reden, gehen nicht auf Jesus zurück oder sind meist anfechtbar: 4, 23. 9, 35 redet der Evangelist; 24, 14 ist christliche Erwartung und sieht bereits auf ausgedehnte Missionspraxis zurück. Dazu hat Mk. 13, 10 einfach τὸ εὐαγγέλιον für τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας; 13, 19. 38 stehen in der unechten Deutung des Gleichnisses. Nur 8, 12 wird echt sein, wenn es auch Mk. 13, 28 ff. fehlt, aber die Bezeichnung der Juden als υἱοὶ τῆς βασιλείας dürfte charakteristisch sein. 6, 33 wird das αὐτοῦ

Mit der Botschaft des Täufers, dessen Kreis er sich angeschlossen hatte, trat auch Jesus auf: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mtth. 4, 17. Mk. 1, 15. Mtth. 3, 2. vgl. Lk. 10, 9. 11). In diesem Bewußtsein sah er im Geist bereits Satan vom Himmel wie einen Blitz fallen (Lk. 10, 18).[1] Man könnte fragen, ob Jesus nicht schon vor dem Eintritt der Königsherrschaft Gottes Gott als König angesehen habe. Nur ein Wort von ihm ist uns überliefert, das die Frage bejahen ließe, Mtth. 5, 35, aber die Spezifizierungen dessen, bei dem man auch nicht schwören soll, scheinen mir Einschub zu sein und den Zusammenhang zu zerreißen. Auch wird Jesus schwerlich Gott als König von Jerusalem bezeichnet haben, Gottes Königtum war ihm etwas Überweltliches, etwas Himmlisches. Insofern mußte Gott auch schon jetzt König sein, aber noch war er im verborgenen König, der erst in der Zukunft, allerdings einer nahen, in die Erscheinung treten soll. In diesem Sinn ist ihm die βασιλεία τοῦ θεοῦ, bzw. τῶν οὐρανῶν auch niemals etwas Gegenwärtiges, sondern etwas Zukünftiges, und zwar, da es mit dem Weltende verbunden ist, etwas Eschatologisches. Das sprechen schon die Worte aus, die das Futurum gebrauchen oder einen futurischen Sinn haben: πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν (Mtth. 8, 11), welchem Wort Lk. 13, 28 voranschickt die Verstoßung der Verdammten in die Hölle, ὅταν ὄψεσθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Oder wir denken an Jesu Wort an die streitenden Jünger ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν (Mtth. 18, 3 f.)[2] oder an die Form des Wortes in Mk. 10, 15. Lk. 18, 17 ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ

---

das Lk. 12, 31 bietet, wohl ursprünglich sein, so gut wie das σου in Luk. 5, 30. Anders steht es, wo von der βασιλεία des Vaters geredet wird (25, 34. 26, 29, unter Umständen 13, 43) oder von der des «Menschensohnes» (16, 28. 20, 21, s. aber o. S. 424 f.). — 13, 41 steht in der Deutung.

[1] S. o. S. 299.

[2] Also ist auch das ἐστίν Mtth. 18, 1 futurisch zu fassen, so gut wie das φάγεται Lk. 14, 15.

θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν. Deshalb ist das τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mtth. 19, 14. Mk. 10, 14. Lk. 18, 16) auch von der Zukunft zu nehmen, nur den Kindernaturen wird das Reich Gottes werden, während die Pharisäer, die sein Kommen durch eigenes Tun herbeiholen wollen, damit das Himmelreich vor den Menschen zuschließen (Mtth. 23, 13). Dasselbe gilt von den Herrnworten Mtth. 5, 20 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν[1] und Mtth. 19, 23f. (Mk. 10, 23ff. Lk. 18, 24f.) ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πλούσιος δυσκόλως εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Auch die erste Seligpreisung verheißt den «Armen» (*ʿanawin*)[2] nicht das gegenwärtige, sondern zukünftige Reich Gottes, wobei es gleich bleibt, welche Fassung die ursprüngliche ist (Mtth. 5, 3. Lk. 6, 20).[3]

Nur zwei Stellen könnten dafür sprechen, daß die βασιλεία τοῦ θεοῦ schon in die Gegenwart hineinragt: Mtth. 12, 28 (Lk. 11, 20) und Lk. 17, 20f. In der ersteren ist das Wort Jesu bedingt durch die Rede seiner Gegner, daß er die Dämonen durch Beelzebub[4], den Anführer der Dämonen, austreibe (Mtth. 12, 24. 27. Mk. 3, 22. Lk. 11, 15. 18), und seine Frage, durch wen denn sie (οἱ υἱοὶ ὑμῶν) dieselben austrieben, wenn er sie durch Beelzebub austriebe: εἰ δὲ ἐν πνεύματι (Lk. δακτύλῳ) θεοῦ ἐγὼ (fehlt Lk.) ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Danach würde also Jesus seine durch Gottes Geist, bzw. Finger geschehenen Heilungen als Beweis dafür ansehen, daß Gottes Reich bereits auch zu seinen Gegnern (ἐφ' ὑμᾶς) herangekommen ist; es müßte denn sein, daß das dem ἐφθάσεν zugrunde liegende aramäische Perfekt

---

[1] Dagegen wird sein vorangehender Vers nicht echt sein und sich vielleicht gegen Paulus richten. In derselben antipaulinischen Tendenz wird Mtth. 7, 21 geschrieben sein. Über Mtth. 11, 4ff. (V. 11) s. o. S. 431f. Zu Mtth. 11, 12 s. o. S. 353. Im Gegensatz zu Paulus ist wohl auch Mtth. 16, 18ff. entstanden: Petrus, auf den die Kirche gebaut ist, erhält die «Schlüssel des Himmelreichs».

[2] S. o. S. 212.

[3] Schön sucht jetzt H. Leisegang, Pneuma Hagion, 1922, S. 134ff. zu erweisen, daß Lk. in seiner Formulierung auf dem Boden hellenistischen Denkens und Empfindens steht.

[4] S. o. S. 284.

den futurischen Sinn gehabt habe, was immerhin möglich wäre.[1] Dann würde also Jesus seine Heilungen als Beweis dafür ansehen, daß Gottes Reich herankommen werde. Aber man kann grundsätzlich zweifeln, ob Mtth. 12, 27 f. echt ist und nicht vielmehr aus Lk. 11, 19 f. eingetragen ist[2], zumal die Verse bei Markus fehlen und die eigentliche Verteidigung Jesu mit Mtth. 12, 26. Mk. 3, 25. Lk. 11, 17 zu Ende ist, auch das Gleichnis von der Besiegung des Gewaltigen und das Wort von der Lästerung des Heiligen Geistes erst sehr künstlich vom Evangelisten mit den Lästerworten der Pharisäer in Verbindung gebracht ist. Unsere Worte werden aus der Gemeinde stammen, in der man des Glaubens lebte, daß mit Jesus das Reich Gottes auch schon an die Pharisäer herangetreten sei.

Schwieriger liegt die Sache noch bei Lk. 17, 20 f., das die anderen Evangelien nicht bieten. Als Jesus von den Pharisäern gefragt wurde πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; sprach er οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐκ δὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. Die Frage der Pharisäer geht zweifellos auf die «Vorzeichen» der kommenden Endzeit, das, was sie in ihrer Theologie «die Wehen des Messias» nannten.[3] Jesus sagt, daß Gottes Reich[4] nicht mit παρατήρησις kommt, d. h. nicht mit «Beobachtung» der Zeichen, also etwa Pestilenz, Hunger, Kriegen, Erschütterungen am Himmel und auf Erden, die die Menschen zur Meinung kommen lassen könnten, ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ, d. h. mit diesen oder jenen tritt es ein. Jesus hätte dann sagen wollen, daß die βασιλεία τοῦ θεοῦ ganz unerwartet einsetzt, daß man aus keinerlei παρατήρησις der «Zeichen» auf das Eintreten des Endes schließen kann. Die Begründung würde dann durch den Schlußsatz gegeben: ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. In dem ἰδοὺ liegt dann das Plötzliche des Erscheinens der βασιλεία ausgedrückt: «Ehe ihr es euch verseht, ist Gottes Königs-

---

[1] S. C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, 1913, II, S. 151 f.

[2] So würde sich auch βασιλεία τοῦ θεοῦ erklären statt des bei Mtth. gebräuchlichen βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

[3] S. o. S. 286 ff.

[4] Bousset, Schriften, I, 478 ff., gibt die beste Erklärung. Ich halte mich in der Hauptsache an sie.

herrschaft unter euch». Natürlich kann das nur auf die Zukunft gehen. Auch ist das ἐντός ὑμῶν, mag es auch der griechische Übersetzer des aramäischen Herrnwortes so wie Luther verstanden haben «inwendig in euch», nur so zu übersetzen, wie wir taten, *bkon* wird im Original gestanden haben.

Nach der Überlieferung war Jesus ein γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, der aus seinem Schatz Altes und Neues hervorholte (Mtth. 13, 52), der vielfach in Gleichnissen die «Geheimnisse des Himmelreiches» (Mtth. 13, 11. Lk. 8, 10)[1] verkündigt und jene vielfach mit der bekannten Redensart «das Himmelreich ist gleich» oder ähnlich angefangen hat. Und in der Tat haben viele Gleichnisse als Endzweck das Reich Gottes, über das sie etwas sagen sollen, auch dann, wenn ihnen die Einleitungsformel fehlt. Aber auch die Gleichnisse Jesu zeigen uns, daß Gottes Reich eine zukünftige Größe ist. Im Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk. 4, 26—29) will Jesus zeigen, wie kein Mensch, auch er nicht, Gottes Reich gewaltsam herbeizwingen kann (vgl. Mtth. 11, 12), so wenig wie der Bauer die Reife des von ihm Gesäten, sondern daß man sein Eintreten Gottes Weisheit überlassen muß.[2] In den Gleichnissen vom Senfkorn (Mtth. 13, 31 f. Mk. 4, 30—32. Lk. 13, 18 f.) und Sauerteig (Mtth. 13, 33. Lk. 13, 20 f.) will Jesus einen Begriff von dem die Welt plötzlich und rasch erfüllenden Reich Gottes geben. Die Gleichnisse vom verborgenen Schatz und der kostbaren Perle (Mtth. 13, 44—46) sollen erweisen, wie kein Verzicht auf irdische Güter groß genug sein kann, um am Himmelreich, das man in Aussicht hat, teilnehmen zu

---

[1] Mtth. 13, 10—15 mit Parall. stammt nicht von Jesus; sein Verfasser weiß nicht mehr, weshalb Jesus in Gleichnissen sprach.

[2] An Stelle dieses Gleichnisses tritt Mtth. 13, 24—30 das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, das V. 24 auf das Himmelreich bezogen wird. Es setzt bereits die Gemeinde voraus, in die sich schlechte Elemente einschleichen, s. Bousset, Schriften, S. 322. Auch das Gleichnis vom Fischnetz (Mtth 13, 47—50) dürfte denselben Sinn haben. Im Gleichnis vom Schalksknecht (Mtth. 18, 23—35) ist die Einführung auf Rechnung des Evangelisten zu setzen, da in ihm vom Reich Gottes keine Rede ist, ebenso in den Gleichnissen von den zehn Jungfrauen (Mtth. 25, 1 ff.) und dem königlichen Mahl (Mtth. 22, 1 ff.), die vom «Menschensohn» reden, s. o. S. 423.

können; οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστιν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ (Lk. 9, 62, vgl. 18, 29. Mtth. 19, 12). Aus dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mtth. 20, 1—16) können wir lernen, wie die βασιλεία τοῦ θεοῦ ein Gnadengeschenk Gottes an die Menschen ist, an der teilzunehmen nicht auf einem Verdienst der Menschen beruht, mag nun der eine jetzt ihm näher stehen als der andere (Mk. 12, 34. Mtth. 21, 31).

So sehen wir, wie das Himmelreich in der Verkündigung Jesu der Mittelpunkt war.[1] Für sein bevorstehendes Kommen die Menschen geschickt (εὔθετος) zu machen, war seine Aufgabe. Mit der Botschaft vom nahenden Himmelreich trifft nun für Jesus zusammen die Erwartung vom bevorstehenden Kommen des «Menschensohnes». Dieses ist für jenes der Anfang. Der in den Wolken des Himmels zum Gericht kommende υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gibt das Zeichen dafür, daß die βασιλεία τῶν οὐρανῶν sich auf die Erde niederläßt. Es erhebt sich nur die Frage, wie in der Erwartung Jesu die βασιλεία des «Menschensohnes»[2] ihren Ausgleich mit der Gottes findet. Ich kann diesen Ausgleich nur darin finden, daß der «Menschensohn» nur in seiner richterlichen Tätigkeit als König erscheint, dann aber die Königsherrschaft Gottes an seine Stelle tritt, wenn wir aus 1. Kor. 15, 28 Rückschlüsse machen dürfen. Dagegen spricht auch nicht die Bitte des Zebedaiden und die Antwort Jesu (Mk. 10, 37. 40. Mtth. 20, 21. 23), da die Bitte wohl ihre Formulierung durch den Märtyrertod der beiden Apostel erhalten hat, der sie zum himmlischen Thron ihres Herrn erhöhte.[3] Übrigens ist hier (Matthäus) die βασιλεία eigentlich schon dem Paradies gleichgesetzt, aber niemals ist in den Worten Jesu die βασιλεία τοῦ θεοῦ gleich dem Paradies, Mk. 9, 47 ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht ursprünglich, vgl. Mtth. 18, 8f. Mk. 9, 43. 46.

Wir sahen, daß Jesus das Kommen des «Menschensohnes» und die βασιλεὶα τοῦ θεοῦ als unmittelbar bevor-

---

[1] Der Evangelist läßt Jesus deshalb nicht nur selbst die βασιλεία τοῦ θεοῦ verkündigen (Lk. 4, 43. 8, 1. 9, 11. Act. 1, 3), sondern auch anderen den Auftrag geben, das gleiche zu tun (Lk. 9, 2. 60).

[2] S. o. S. 423 f.

[3] Bousset, Schriften, S. 173.

stehend[1] und plötzlich einsetzend angesehen hat, daß eine παρατήρησις der «Zeichen» wertlos ist. Wie reimen sich nun damit Worte wie Mtth. 24, 32 f. (u. Parall.)[2] oder ein Wort wie Lk. 12, 54, das den wetterkundigen Massen vorhält, daß sie sich nicht darauf verstehen, aus den «Zeichen» auf das nahende Ende zu schließen? Wie erklären wir es, daß in den Reden Jesu ein ganzer Katalog solcher «Zeichen» sich findet (Mk. 13, 3—27 u. Parallelen). Aber der letztere wird wohl eine jüdische Apokalypse sein in christlicher Überarbeitung, wie man ja wohl allgemein annimmt. Eine solche παρατήρησις war schwerlich in Jesu Sinn. Es bleiben dann immer die anderen genannten Herrnworte, an denen zu zweifeln kein Grund vorliegt. Wenn Jesus schließlich die Nähe des Reiches Gottes verkündigt, so muß er so gut wie der Täufer Gründe dazu gehabt haben. Diese lagen wohl in den unheilschwangeren Verhältnissen, in denen sich nicht nur das jüdische Volk, sondern überhaupt das Imperium Romanum wieder befand. Eschatologische Stimmung herrschte im jüdischen Volk und in der οἰκουμένη und ließ so Jesu Predigt leicht Resonanzboden finden. Trotz aller Gewißheit der bevorstehenden βασιλεία τοῦ ϑεοῦ war aber für Jesus der Moment ihres Eintretens und das Kommen des «Menschensohnes» etwas unberechenbares: περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος (Mtth. 24, 36. Mk. 13, 32).

An der eschatologischen Orientiertheit des «Reiches Gottes» hat auch das Urchristentum festgehalten. Paulus hat sie auch der werdenden Kirche übermittelt, ebenso wie die Vorstellung Jesu von ihm als der sich demnächst durchsetzenden «Königsherrschaft Gottes». Die βασιλεία τοῦ ϑεοῦ ist auch für Paulus nicht ein «Reich Gottes», wie es christliche Laien meist fassen als ein schon gegenwärtiges Heilsgut, das in die Herzen einzieht, oder als eine Vereinigung der Gläubigen unter der Herrschaft Gottes auf Erden. Eigentlich hätte es ja für Paulus nahe liegen müssen, den eschatologischen Charakter der βασιλεία τοῦ ϑεοῦ fallen zu lassen oder ihm wenigstens daneben einen

[1] Für das Reich Gottes Mk. 9, 1. Lk. 9, 27 bietet wohl richtig Mtth. 16, 28 den «Menschensohn».

[2] S. o. S. 423.

Gegenwartswert zu geben. War doch Christus für ihn die Erfüllung alles dessen, worauf sein Volk gehofft hatte und die «Schrift» geweissagt hatte. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ hätte ihm zur βασιλεία τοῦ Χριστοῦ werden müssen, war doch schließlich ὁ Χριστός nichts anderes als ὁ βασιλεύς. In der Tat finden sich Ansätze zum Glauben an die schon gegenwärtige Königsherrschaft Christi bei Paulus, so wenn er 1. Kor. 15, 24 davon redet, daß nach der Auferstehung «das Ende» eintritt, ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί. Also sah Paulus schon jetzt Jesus als «König» an, der diese seine Würde erst am «Ende» an den Vater abtritt. Und Kol. 1, 13 schreibt er — falls der Brief echt ist — das wunderbare Wort vom Vater, der uns aus der Macht der Finsternis, d. h. des Teufels herausgerissen und in die βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ versetzt hat. Das Königreich Christi ist darnach schon etwas Gegenwärtiges, und die Christen gehören ihm zu, fast schon ein augustinisches regnare cum Deo! Aber auch für Paulus ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ ein eschatologischer Begriff, und für die schon gegenwärtige βασιλεία τοῦ Χριστοῦ bleibt es doch nur bei Ansätzen. Gewiß, die Hoffnung auf die βασιλεία τοῦ θεοῦ spielt bei Paulus nicht mehr die Rolle wie für Jesus. Der Zentralbegriff seiner religiösen Welt ist die Person Jesu, seines himmlischen Herrn, des Sohnes Gottes, der uns mit seinem Tod von der Sünde erlöst hat, und seine Hoffnung ist die auf sein Kommen. Aber mit seinem Kommen am Jüngsten Tag kommt eben doch auch für Paulus die βασιλεία τοῦ θεοῦ, zu der Gott uns berufen hat (1. Thess. 2, 12, vgl. 2. Thess. 1, 5), und für die man jetzt arbeiten muß (Kol. 4, 11). Diese βασιλεία werden die ἄδικοι nicht erben (κληρονομήσουσι), 1. Kor. 6, 9 f. Gal. 5, 21, so wenig wie «Fleisch und Blut» (1. Kor. 15, 50)[1], denn das Wesen der βασιλεία τοῦ θεοῦ ist der «Geist», ist δύναμις (1. Kor. 4, 20) und damit[2] die göttliche δόξα (1. Thess. 2, 12). Aber alle diese Stellen erwecken doch den Eindruck, als wenn für Paulus der der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ sich etwas von der Auf-

---

[1] Paulus redet hier vom pneumatischen Auferstehungsleib, s. o. S. 330.

[2] S. o. S. 331 f.

fassung, wie Jesus sie gehabt hatte, entfernt hätte. Gewiß redete auch Jesus vom «Eingehen in das Himmelreich», aber das «Erben» des Reiches ist doch schon etwas anderes, das Reich Gottes wird eigentlich zum Paradies, zum Himmel. Gerade 1. Kor. 15, 50 macht das wahrscheinlich. Ganz besonders scheint mir das wahrscheinlich zu werden durch die berühmte Stelle Röm. 14, 17: οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Eben weil das zukünftige Reich Gottes ein anderes ist als wie es die landläufige Vorstellung sich dachte[1], nicht in irdischen Genüssen bestand, sollen die Christen nicht den Wert auf bestimmte Speisen legen.

Die eschatologische Auffassung der βασιλεία τοῦ θεοῦ blieb auch nach Paulus weiter bestehen. Man hoffte weiter, wenn Gott «auch den Himmel erschüttern wird», auf «ein unerschütterliches Reich» (Hebr. 12, 26ff.), daß der Allmächtige dann sein Reich einnehmen wird (Apok. Joh. 19, 7). Die Christen sahen sich als Erben des Reiches an, das Gott ihnen verheißen hatte (Jak. 2, 5) als Mitgenossen an ihm (Apok. Joh. 1, 9). Aber immer stärker setzt sich der Gedanke durch, daß die kommende βασιλεία nicht nur die Gottes, sondern auch Christi ist, und hier geht man über Paulus hinaus, der ja die βασιλεία des Christus nur bis zum Weltende gelten ließ. In der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, zumal an seinem Ende, der Zeit der werdenden Kirche, rückte Christus immer mehr mit Gott auf eine Stufe.[2] Deshalb muß auch die zukünftige βασιλεία Gottes auch die Christi sein. Die Unkeuschen, Unreinen und Habsüchtigen haben kein Erbteil ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ (Eph. 5, 5). Paulus muß jetzt seinem Freund bezeugen ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ, τοῦ μέλλοντος, κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ (II. Tim. 4, 1) und ihm versichern, daß ihn der κύριος, also Christus, «herausreißen wird von jedem bösen Werk» καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον (V. 18). Denen,

---

[1] S. o. S. 336.

[2] οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χρίστου ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν beginnt der sogenannte II. Klemensbrief.

die an sich und ihrer sittlichen Förderung arbeiten, wird ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (II. Petr. 1, 11). Und wenn das vierte Evangelium den vor Pilati Gericht stehenden Jesus aussagen läßt, daß er ein βασιλεύς sei, wenn auch seine βασιλεία nicht «von dieser Welt» ist (18, 36f.), so will der Verfasser doch wohl damit betonen, daß auch die, die ihn jetzt verurteilen, dereinst vor seinen Richterstuhl treten müssen.

Aber die werdende Kirche, für die das regnum Dei und das regnum Christi zwei gleichbedeutende eschatologische Begriffe geworden sind, hat es doch noch nicht gewagt, sich selbst mit dem Reich Gottes gleichzusetzen. Die Kirche wird von den vier Ecken der Erde in das für sie bereitete Reich Gottes gesammelt (Didache 9, 4. 10, 5). Ohne Abzweckung auf sich betet die Kirche auch weiterhin: ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου.

Sachregister.[1]

[1] Ein Stellenregister würde zu viel Platz beanspruchen; das Sachregister wird dem Kundigen ein Aufsuchen der Stellen, nach denen er Verlangen trägt, leicht ermöglichen. Ein Autorenregister ist unnötig. Die Abkürzungen sind die üblichen.

I. J.

K.

L.

M.

*

Druckfehler und Nachträge.

S. 13 Z. 2 v. u. l. «angreifenden».
S. 19 Anm. 1 Z. 1 l. Mowinckels.
S. 33 Z. 9 v. u. im Text l. Ahas f. Ahab.
S. 69 Z. 1 des griech. Textes l. παράνομον.
S. 98 Z. 6 v. u. im Text l. *Zrvan.*
S. 125 Anm. Z. 9 v. u. l. *Gayomart.*
S. 145 Z. 11 v. u. im Text l. darnach.
S. 155 Z. 9 v. u. im Text l. war.
S. 160 Z. 3 v. u. im Text l. N. F.
S. 162 Z. 11 v. o. l. *Enoš* f. *bar 'enaš.*
S. 252 Z. 8 v. u. im Text l. 3, 23f.
S. 269 Z. 15 im zweiten Abschnitt ergänze «namentlich» vor, «in den jüdischen Glauben».
S. 271 Anm. 2 l. 3. Aufl.
S. 286. Zu Anm. 2 ergänze die «Oracula Sibyllina», 1902 von J. Geffken herausgegeben, im Auszug übersetzt bei Kautzsch, Pseudepigraphen.
S. 299 Anm. 1 l. S. 252f.
S. 341 Anm. 4 ergänze noch S. 120 hinter 118f.
S. 342 Anm. zu 341 l. S. 283 statt 285.
S. 359 Z. 7 v. u. im Text l. Anm. 1.
S. 360 am Schluß des ersten Abschnittes ergänze: s. u. S. 381.
S. 437 Anm. 7 füge ein: s. o. S. 311.
S. 460 Anm. 1 ist noch zu nennen: Fr. Boll «Sulla quarta ecloge di Virgilio» in Memorie della Acad. di Bologna 1923. W. Weber, Der Prophet und sein Gott, eine Studie zur vierten Ekloge Vergils, 1925 (Beiheft zum Alten Orient), und R. Reitzensteins Kritik von Bolls und Nordens Studien in «Litteris» I, 2 (1924), S. 165ff.

S.

T.

U.

*

Druckfehler und Nachträge.

S. 13 Z. 2 v. u. l. «angreifenden».
S. 19 Anm. 1 Z. 1 l. MOWINCKELS.
S. 33 Z. 9 v. u. im Text l. Ahas f. Ahab.
S. 69 Z. 1 des griech. Textes l. παράνομον.
S. 98 Z. 6 v. u. im Text l. *Zrvan.*
S. 125 Anm. Z. 9 v. u. l. *Gayomart.*
S. 145 Z. 11 v. u. im Text l. darnach.
S. 155 Z. 9 v. u. im Text l. war.
S. 160 Z. 3 v. u. im Text l. N. F.
S. 162 Z. 11 v. o. l. *Enoš* f. *bar 'enaš.*
S. 252 Z. 8 v. u. im Text l. 3, 23f.
S. 269 Z. 15 im zweiten Abschnitt ergänze «namentlich» vor, «in den jüdischen Glauben».
S. 271 Anm. 2 l. 3. Aufl.
S. 286. Zu Anm. 2 ergänze die «Oracula Sibyllina», 1902 von J. GEFFKEN herausgegeben, im Auszug übersetzt bei KAUTZSCH, Pseudepigraphen.
S. 299 Anm. 1 l. S. 252f.
S. 341 Anm. 4 ergänze noch S. 120 hinter 118f.
S. 342 Anm. zu 341 l. S. 283 statt 285.
S. 359 Z. 7 v. u. im Text l. Anm. 1.
S. 360 am Schluß des ersten Abschnittes ergänze: s. u. S. 381.
S. 437 Anm. 7 füge ein: s. o. S. 311.
S. 460 Anm. 1 ist noch zu nennen: FR. BOLL «Sulla quarta ecloge di Virgilio» in Memorie della Acad. di Bologna 1923. W. WEBER, Der Prophet und sein Gott, eine Studie zur vierten Ekloge Vergils, 1925 (Beiheft zum Alten Orient), und R. REITZENSTEINS Kritik von BOLLS und NORDENS Studien in «Litteris» I, 2 (1924), S. 165ff.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

Indogermanische Bibliothek

herausgegeben von Herman Hirt und W. Streitberg.

Erste Abteilung: **Lehr- und Handbücher.**

I. Reihe: **Grammatiken.**

1. **Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar.** Eine Einführung in das sprachwissensch. Studium des Altindischen von Albert Thumb. I. Teil: Grammatik. M. 14.—, geb. M. 16.—. II. Teil: Texte und Glossar. M. 4.—, geb. M. 5.50.
2. **Handbuch der griechischen Laut- und Formenlehre.** Eine Einf. in das sprachwiss. Studium des Griechischen von Herman Hirt. 2. umgearb. Aufl. M. 8.—, geb. M. 10.50.
3. **Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre.** Eine Einf. in das sprachwiss. Studium des Lateins von Ferdinand Sommer. 2./3. Aufl. M. 9.—, geb. M. 11.—.

   Kritische Erläuterungen zur lateinischen Laut- und Formenlehre von Ferdinand Sommer. M. 4.—, geb. M. 5.50.
4. **Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums der klassischen Zeit** von J. M. Stahl. M. 20.—, geb. M. 22.—.
5. **Awestisches Elementarbuch** von H. Reichelt. M. 13.—, geb. M. 15.—.
6. **Handbuch des Altirischen** von R. Thurneysen. I. Teil: Grammatik. M. 15.—, geb. M. 17.—. II. Teil: Texte und Wörterbuch. M. 2.40, geb. M. 3.40.
7. **Elementarbuch der oskisch-umbrischen Dialekte** von C. D. Buck. Deutsch von E. Prokosch. M. 5.—, geb. M. 6.50.
8. **Handbuch der griech. Dialekte** von A. Thumb. 2. Aufl. in Vorb.
9. **Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments** von J. H. Moulton. Auf Grund der vom Verfasser neubearb. 3. engl. Auflage übersetzte deutsche Ausgabe. M. 7.—, geb. M. 8.50.
10. **Altarmenische Grammatik** von A. Meillet. M. 5.40, geb. M. 7.—.
11. **Urslavische Grammatik.** Einf. in das vergleich. Studium der slavischen Sprachen von J. J. Mikkola. I. Lautlehre. M. 3.60.
12. **Litauisches Lesebuch mit Grammatik und Wörterbuch** von A. Leskien. M. 6.—, geb. M. 7.50.
13. **Indogermanische Grammatik** von Herman Hirt. II. Teil. Der indogermanische Vokalismus. M. 6.—, geb. M. 7.50.
14. **Einführung in das Studium der indogermanischen Sprachwissenschaft** von Jos. Schrijnen, übersetzt von W. Fischer. M. 6.—, geb. M. 8.—.
15. **Handbuch der altbulgarischen (altkirchenslav.) Sprache.** Grammatik, Texte, Glossar von A. Leskien. 6. Aufl. M. 7.—, geb. M. 9.—.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

Indogermanische Bibliothek

herausgegeben von HERMAN HIRT und W. STREITBERG.

Erste Abteilung: Lehr- und Handbücher.

I. Reihe: Grammatiken.

1. **Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar.** Eine Einführung in das sprachwissensch. Studium des Altindischen von ALBERT THUMB. I. Teil: Grammatik. M. 14.—, geb. M. 16.—. II. Teil: Texte und Glossar. M. 4.—, geb. M. 5.50.
2. **Handbuch der griechischen Laut- und Formenlehre.** Eine Einf. in das sprachwiss. Studium des Griechischen von HERMAN HIRT. 2. umgearb. Aufl. M. 8.—, geb. M. 10.50.
3. **Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre.** Eine Einf. in das sprachwiss. Studium des Lateins von FERDINAND SOMMER. 2./3. Aufl. M. 9.—, geb. M. 11.—.

   Kritische Erläuterungen zur lateinischen Laut- und Formenlehre von FERDINAND SOMMER. M. 4.—, geb. M. 5.50.
4. **Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums der klassischen Zeit** von J. M. STAHL. M. 20.—, geb. M. 22.—.
5. **Awestisches Elementarbuch** von H. REICHELT. M. 13.—, geb. M. 15.—.
6. **Handbuch des Altirischen** von R. THURNEYSEN. I. Teil: Grammatik. M. 15.—. geb. M. 17.—. II. Teil: Texte und Wörterbuch. M. 2.40, geb. M. 3.40.
7. **Elementarbuch der oskisch-umbrischen Dialekte** von C. D. BUCK. Deutsch von E. PROKOSCH. M. 5.—, geb. M. 6.50.
8. **Handbuch der griech. Dialekte** von A. THUMB. 2. Aufl. in Vorb.
9. **Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments** von J. H. MOULTON. Auf Grund der vom Verfasser neubearb. 3. engl. Auflage übersetzte deutsche Ausgabe. M. 7.—, geb. M. 8.50.
10. **Altarmenische Grammatik** von A. MEILLET. M. 5.40, geb. M. 7.—.
11. **Urslavische Grammatik.** Einf. in das vergleich. Studium der slavischen Sprachen von J. J. MIKKOLA. I. Lautlehre. M. 3.60.
12. **Litauisches Lesebuch mit Grammatik und Wörterbuch** von A. LESKIEN. M. 6.—, geb. M. 7.50.
13. **Indogermanische Grammatik** von HERMAN HIRT. II. Teil. Der indogermanische Vokalismus. M. 6.—, geb. M. 7.50.
14. **Einführung in das Studium der indogermanischen Sprachwissenschaft** von JOS. SCHRIJNEN, übersetzt von W. FISCHER. M. 6.—, geb. M. 8.—.
15. **Handbuch der altbulgarischen (altkirchenslav.) Sprache.** Grammatik, Texte, Glossar von A. LESKIEN. 6. Aufl. M. 7.—, geb. M. 9.—.

16. **Lettisches Lesebuch.** Grammatische und metrische Vorbemerkungen, Texte, Glossar von J. ENDZELIN. M. 4.—, geb. M. 5.50.
17. **The Syntax of Cases in the narrative and descriptive Prose of the Brāhmaṇas** by HANNS OERTEL. Im Druck.

II. Reihe: **Wörterbücher.**

1. **Lateinisches etymologisches Wörterbuch** von A. WALDE. 2. Aufl. M. 10.—, geb. M. 13.—.
2. **Slavisches etymologisches Wörterbuch** von E. BERNEKER. 2. unveränderte Aufl. 1. Band A—L. M. 19.50, geb. M. 22.—.

Zweite Abteilung:

Sprachwissenschaftliche Gymnasialbibliothek

herausgegeben von MAX NIEDERMANN.

1. **Historische Lautlehre des Lateinischen** von MAX NIEDERMANN. 2. Aufl. 2. Abdruck. Kart. M. 2.—.
2. **Neuhochdeutsche Sprachlehre.** I. Laut- und Wortbildungslehre von WILLY SCHEEL. Kart. M. 2.—.
3. **Traité de stylistique française** par CH. BALLY. I. 2. Aufl. Kart. M. 5.—. II. Exercices d'application. 2. Aufl. Kart. M. 4.—.
4. **Historische Sprachlehre des Neufranzösischen** von EUGEN HERZOG. I. Teil: Einleitung, Lautlehre. Kart. M. 4.—.
5. **Historische Formenlehre des Lateinischen** von A. ERNOUT, übersetzt von H. MELTZER. 2./3. Aufl. Kart. M. 3.—.
6. **Einführung in die Syntax** von RUDOLF BLÜMEL. Kart. M. 4.—.
7. **Sprachwissenschaftlicher Kommentar zu ausgewählten Stücken aus Homer** von EDUARD HERMANN. Kart. M. 2.50.
8. **Griech. Wortbildungslehre** von A. DEBRUNNER. Kart. M. 4.—.
9. **Kurze Geschichte des Englischen** von HENRY CECIL WYLD. Übersetzt von H. MUTSCHMANN. Kart. M. 5.—.

Dritte Abteilung: Untersuchungen.

1. **Über Reimwortbildungen im Arischen und Altgriechischen.** Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung von HERMANN GÜNTERT. M. 6.80, geb. M. 8.80.
2. **Recueil des publications scientifiques** de FERDINAND DE SAUSSURE. M. 20.—, geb. M. 23.—.
3. **Die Grundbedeutung des Konjunktivs im Griechischen** von ADOLF WALTER. M. 2.50.
4. **Die Entwicklung des K-Suffixes in den indogermanischen Sprachen** von F. EWALD. M. 1.25.

5. **Die primären Interjektionen in den indogermanischen Sprachen,** mit besonderer Berücksichtigung des Griechischen, Lateinischen und Germanischen von E. Schwentner. M. 2.50.
6. **Die Grundlage der Phonetik.** Ein Versuch, die phonetische Wissenschaft auf fester sprachphysiologischer Grundlage aufzubauen, von J. Forchhammer. M. 6.—, geb. M. 7.50.
7. **Die alten balkanillyrischen geographischen Namen.** Auf Grund von Autoren und Inschriften bearbeitet von H. Krahe. M. 6.50, geb. M. 8.—.

Vierte Abteilung: Sprachgeschichte.

1. **Geschichte des Griechischen** von A. Meillet. Übersetzt von H. Meltzer. M. 7.—, geb. M. 8.50.
2. **Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte** von Felix Solmsen †. Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Fraenkel. M. 5.—, geb. M. 6.65.
3. **Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung** von O. Jespersen. Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung aus dem Englischen von R. Hittmair und K. Waibel. M. 14.—, geb. M. 16.50.

Fünfte Abteilung: Baltische Bibliothek

herausgegeben von Georg Gerullis.

1. **Lettische Grammatik** von J. Endzelin. M. 22.—, geb. M. 24.—.
2. **Mosvid.** Die ältesten litauischen Sprachdenkmäler bis 1570. Herausgegeben von G. Gerullis. M. 10.—, geb. M. 12.—.

Germanische Bibliothek

herausgegeben von Wilhelm Streitberg †.

Erste Abteilung: Elementar- und Handbücher.

I. Reihe: Grammatiken.

1. **Urgermanische Grammatik.** Einführung in das vergleichende Studium der altgermanischen Dialekte von W. Streitberg. 2. Aufl. in Vorbereitung.
2. **Gotisches Elementarbuch** von W. Streitberg. 5./6. Aufl. M. 4.—, geb. M. 5.50.
3. **Altisländisches Elementarbuch** von A. Heusler. 2. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.50.
4. **Altenglisches Elementarbuch** von K. D. Bülbring. I. Teil: Lautlehre. Geb. M. 6.50.

5. **Altsächsisches Elementarbuch** von F. Holthausen. 2. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.50.
7. **Mittelhochdeutsches Elementarbuch** von V. Michels. 3./4. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.50.
8. **Emsländische Grammatik** von H. Schönhoff. M. 7.—, geb. M. 9.—.
9. **A modern English grammar** by O. Jespersen. I. Sounds and spellings. Third edition. M. 10.—, geb. M. 12.—. II. Syntax. 1. vol. Second edition. M. 11.—, geb. M. 13.—.
10. **Deutsche Syntax.** Eine geschichtliche Darstellung von O. Behaghel. I. Die Wortklassen und Wortformen. A. Nomen, Pronomen. M. 15.—, geb. M. 17.—. II. Die Wortklassen und Wortformen. B. Adverbium. C. Verbum. M. 10.—, geb. M. 12.—.
11. **Grammatik der urnordischen Runeninschriften** von A. Johannesson. M. 3.—, geb. M. 4.50.
12. **Shakespeare-Grammatik** von W. Franz. 3. Auflage. M. 14.50, geb. M. 17.—.
13. **Handbuch der mittelenglischen Grammatik** von R. Jordan. I. Teil: Lautlehre. M. 6.30, geb. M. 8.—.
14. **Die Moringer Mundart.** Laut- und Formenlehre nebst Sprachproben. Ein Beitrag zur nordfriesischen Dialektforschung von Erika Bauer. M. 6.50, geb. M. 8.—.
15. **Die Mundart von Südvorarlberg und Liechtenstein.** Von Leo Jutz. M. 20.—, geb. M. 22.50.

III. Reihe: **Lesebücher.**

1. **Altfriesisches Lesebuch** mit Grammatik und Glossar von W. Heuser. M. 3.60, geb. M. 5.20.
2. **Mittelhochdeutsches Übungsbuch.** Herausgegeben von C. von Kraus. M. 3.60, geb. M. 5.50.
3. **Althochdeutsches Lesebuch für Anfänger** von J. Mansion. Mit 2 Tafeln. M. 2.40, geb. M. 4.—.
4. **Altenglisches Lesebuch für Anfänger** von M. Förster. 2. Aufl. Kart. M. 2.—.
5. **Englisches Lesebuch.** Herausgegeben von Fr. Brie. XIX. Jahrhundert. Kart. M. 3.—.
6. **Specimens of Tudor Translations from the classics.** With a glossary by O. L. Jiriczek. Kart. M. 4.—.

IV. Reihe: **Wörterbücher.**

1. **Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch.** Auf Grund der Übersetzung von H. Davidsen neu bearbeitete deutsche Ausgabe mit Literaturnachweisen strittiger Etymologien, sowie deutschem und altnordischem Wörterverzeichnis von H. S. Falk und Alf Torp. 2 Bände. M. 44.—, geb. M. 50.—.
2. **Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen.** Nach der Überlieferung des klassischen Altertums bearbeitet von M. Schönfeld. M. 8.—, geb. M. 10.—.

3. **Mittelhochdeutsches Wörterbuch** zu den deutschen Sprachdenkmälern Böhmens und der mährischen Städte Brünn, Iglau und Olmütz (XIII. bis XVI. Jahrhundert). Von FR. JELINEK. M. 20.—, geb. M. 23.—.
4. **Sprachschatz der angelsächsischen Dichter** von C. W. M. GREIN. Unter Mitwirkung von F. HOLTHAUSEN neu herausgegeben von J. J. KÖHLER. M. 22.—, geb. M. 25.—.
5. **Altfriesisches Wörterbuch** von F. HOLTHAUSEN. M. 7.50, geb. M. 9.—.

V. Reihe: **Altertumskunde.**

1. **Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit** von A. OLRIK. Übertragen von W. RANISCH. Mit zahlreichen Textabbildungen. 2. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.50.
2. **Altgermanische Religionsgeschichte** von K. HELM. Band I. Mit 51 Abbildungen. M. 6.40, geb. M. 8.50.

Zweite Abteilung: Untersuchungen und Texte.

1[1]. **Streckformen.** Ein Beitrag zur Lehre von der Wortentstehung und der germanischen Wortbetonung von H. SCHRÖDER. M. 6.—, geb. M. 7.50.

1[2]. **Ablautstudien** von H. SCHRÖDER. M. 3.—, geb. M. 4.—.

2. **Theophilus.** Mittelniederdeutsches Drama, in drei Fassungen herausgegeben von R. PETSCH. M. 2.—, kart. M. 3.—.
3. **Die gotische Bibel.** Herausgegeben von W. STREITBERG. Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Mit Einleitung, Lesarten u. Quellennachweisen, sowie den kleineren Denkmälern als Anhang. Gotisch-griechisch-deutsches Wörterbuch. 2. Aufl. M. 9.20, geb. M. 11.20.
4. **Lessings Faustdichtung.** Mit erläuternden Beigaben herausgegeben von R. PETSCH. M. 1.20, geb. M. 2.20.
5. **Rhythmisch-melodische Studien.** Vorträge und Aufsätze von E. SIEVERS. M. 3.20, geb. M. 5.—.
6. **Germanische Pflanzennamen.** Etymologische Untersuchungen über Hirschbeere, Hindebeere, Rehbockbeere und ihre Verwandten von R. LOEWE. M. 5.—, geb. M. 7.—.
7. **Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik** von den Anfängen bis auf Adelung von M. H. JELLINEK. 1. Halbband M. 7.50, geb. M. 9.—. 2. Halbband M. 10.—, geb. M. 11.50.
8. **Arnold Immessen, Der Sündenfall.** Mit Einleitung, Anmerkungen und Wörterverzeichnis neu herausgeg. von F. KRAGE. M. 6.40, geb. M. 8.—
9. **Edda.** Die Lieder des Codex regius nebst verwandten Denkmälern. Herausgegeben von G. NECKEL. I. Text. M. 5.30, geb. M. 7.—.
10. **Die Katharinenlegende** der Hs. II, 143 der Kgl. Bibliothek zu Brüssel. Herausgegeben von W. E. COLLINSON. M. 4.—, geb. M. 5.—.

11. **Untersuchungen zur Bedeutungslehre der angelsächsischen Dichtersprache** von L. L. SCHÜCKING. M. 3.—, geb. M. 4.—.
12. **Die färöischen Lieder des Nibelungenzyklus** von H. DE BOOR. M. 3.20, geb. M. 5.—.
13. **Rother.** Herausgegeben von J. DE VRIES. M. 4.—, geb. M. 5.50.
14. **Ziele und Wege der Schallanalyse.** Zwei Vorträge von E. SIEVERS. M. 1.50.
15. **Beiträge zur germanischen Sprachwissenschaft.** Festschrift für Otto Behaghel. Herausgegeben von W. HORN. M. 14.—, geb. M. 16.50.
16. **Deutsche Sagversdichtungen des IX.–XI. Jahrhunderts,** nebst einem Anhang: Die gotische Bergpredigt, herausgegeben von E. SIEVERS. M. 5.—, geb. 6.50.
17. **Germanentum und Hellenismus.** Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte von F. R. SCHRÖDER. M. 6.—, geb. M. 7.50.
18. **Die Deutschen und die Nachbarstämme** von KASPAR ZEUSS. Manuldruck nach der Erstausgabe 1837. M. 8.—, geb. M. 10.50.
19. **Zur Wortwahl in der frühneuhochdeutschen Schriftsprache** von K. v. BAHDER. M. 8.—, geb. M. 9.50.
20. **Probleme der englischen Sprache und Kultur.** Festschrift für Johannes Hoops. Herausgegeben von W. KELLER. M. 15.—, geb. M. 17.50.

Dritte Abteilung:

Kritische Ausgaben altdeutscher Texte

herausgegeben von C. v. KRAUS und K. ZWIERZINA.

1. **Der heilige Georg Reinbots von Durne.** Nach sämtl. Handschriften herausgegeben von C. VON KRAUS. M. 10.—, geb. M. 12.—.
2. **Der Wiener Oswald.** Herausgegeben von G. BAESECKE. M. 2.20, geb. M. 4.—.
3. **Der arme Heinrich von Hartmann von Aue.** Überlieferung und Herstellung herausg. von E. GIERACH. M. 2.40, geb. M. 4.—.
4. **Bruchstücke von Konrad Flecks Floire und Blanscheflûr.** Nach den Handschriften F. und P. unter Heranziehung von BH. herausgegeben von C. H. RISCHEN. M. 2.80, geb. M. 4.—.
5. **Rittertreue.** Eine mittelhochdeutsche Novelle. Herausgegeben von H. THOMA. M. 1.60.

Sammlung romanischer Elementar- und Handbücher

herausgegeben von WILHELM MEYER-LÜBKE.

I. Reihe: **Grammatiken.**

1. **Einführung in das Studium der romanischen Sprachwissenschaft** von W. MEYER-LÜBKE. 3. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.80.
2. **Historische Grammatik der französischen Sprache** von W. MEYER-LÜBKE. I. Laut- und Flexionslehre. 2. und 3. durchgesehene Auflage M. 5.—, geb. M. 6.50. II. Wortbildungslehre. M. 3.—, geb. M. 4.70.
3. **Altprovenzalisches Elementarbuch** von O. SCHULTZ-GORA. 4. Aufl. M. 4.40, geb. M. 6.—.
4. **Altitalienisches Elementarbuch** von B. WIESE. M. 5.—, geb. M. 7.—.
5. **Altspanisches Elementarbuch** von ADOLF ZAUNER. 2. Aufl. M. 3.80, geb. M. 5.80.
6. **Rumänisches Elementarbuch** von H. TIKTIN. M. 4.80, geb. M. 6.60.

II. Reihe: **Literarhistorische Elementarbücher.**

1. **Grundriß der altfranzösischen Literatur. I. Älteste Denkmäler. Nationale Heldendichtung** von PH. AUG. BECKER. M. 3.—, geb. M. 4.50.
2. **Geschichte des französischen Romans** von WOLFGANG VON WURZBACH. I. Band: Von den Anfängen bis zum Ende des XVII. Jahrhunderts. M. 7.—, geb. M. 9.—.
3. **J. Fitzmaurice-Kelly, Geschichte der spanischen Literatur.** Übersetzt von E. VISCHER, herausgeg. von A. HÄMEL. M. 17.50, geb. M. 20.—.

III. Reihe: **Wörterbücher.**

1. **Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache.** I. Lateinisches Element von S. PUŞCARIU. M. 6.—, geb. M. 8.—.
2. **Petit Dictionnaire Provençal-Français** par E. LEVY. 2. Aufl. M. 6.50, geb. M. 8.50.
3. **Romanisches etymologisches Wörterbuch** von W. MEYER-LÜBKE. 2. unveränderte Aufl. M. 30.—, geb. M. 33.—.

IV. Reihe: **Altertumskunde. Kulturgeschichte.**

1. **Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung.** Geschichte der französischen Schriftsprache von den Anfängen bis zur Neuzeit von KARL VOSSLER. 3. Tausend mit Nachtrag. M. 5.—, geb. M. 6.80.

V. Reihe: **Untersuchungen und Texte.**

1. **Der Einfluß der germanischen Sprachen auf das Vulgärlatein** von JOSEF BRÜCH. M. 5.—, geb. M. 6.50.
2. **Über den Ursprung und die Bedeutung der französischen Ortsnamen** von K. GRÖHLER. I. Ligurische, iberische, phönizische, griechische, gallische, lateinische Namen. M. 10.—, geb. M. 12.—.
3. **Das Ninfale Fiesolano Giovanni Boccaccios.** Kritischer Text von BERTHOLD WIESE. Mit 2 Tafeln. M. 2.80, geb. M. 4.30.
4. **Hauptfragen der Romanistik.** Festschrift für Ph. Aug. Becker. M. 9.—, geb. M. 11.—.
5. **Idealistische Neuphilologie.** Festschrift für Karl Voßler. Herausgegeben von V. KLEMPERER und E. LERCH. M. 8.—, geb. M. 10.—.
6. **Reto R. Bezzola.** Abbozzo di una storia dei gallicismi italiani nei primi secoli (750—1300). Saggio storico-linguistico. M. 9.—, geb. M. 11.—.
7. **Das Katalanische.** Seine Stellung zum Spanischen und Provenzalischen. Sprachwissenschaftlich und historisch dargestellt von W. MEYER-LÜBKE. M. 6.50, geb. M. 8.—.

Sammlung slavischer Lehr- und Handbücher

herausgegeben von A. LESKIEN † und E. BERNEKER.

I. Reihe: **Grammatiken.**

1. **Grammatik der altbulgarischen (altkirchenslav.) Sprache** von A. LESKIEN. 2. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.50.
2. **Slavische Phonetik** von OLAF BROCH. M. 6.—, geb. M. 7.50.
3. **Urslavische Grammatik** von J. J. MIKKOLA. I. Lautlehre. M. 3.60.
4. **Grammatik der serbo-kroatischen Sprache.** Lautlehre, Stammbildung, Formenlehre von A. LESKIEN. M. 11.—, geb. M. 13.—.

II. Reihe: **Wörterbücher.**

1. **Slavisches etymologisches Wörterbuch** von ERICH BERNEKER. Band I. A—L. 2. unveränderte Aufl. M. 19.50, geb. M. 22.—.

III. Reihe: **Texte und Untersuchungen.**

1. **Die alttschechische Alexandreis.** Mit Einleitung und Glossar herausgeg. von REINHOLD TRAUTMANN. M. 5.—, geb. M. 7.—.
2. **Die Verba reflexiva in den slavischen Sprachen** von ALFONS MARGULIÉS. M. 7.—, geb. M. 8.50.
3. **Das Statut von Wiślica in polnischer Fassung.** Kritische Ausgabe von O. GRÜNENTHAL. M. 5.—, geb. M. 6.50.

Slavica

herausgegeben von M. Murko.

1. **Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen.** Eine literarisch-kulturhistorisch-philologische Untersuchung von Fr. Kidrič. M. 4.50.
2. **Slavische und Indogermanische Intonation** von Karl H. Meyer. M. 1.60.
3. **Der Untergang der Deklination im Bulgarischen** von Karl H. Meyer. M. 2.—.
4. **Das Asyndeton in den Balto-Slavischen Sprachen** von G. S. Keller. M. 2.50.
5. **Die Wortfolge im Litauischen** von E. Schwentner. M. 1.—.
6. **Die Schönhengster Ortsnamen** von E. Sandbach. M. 3.50.
7. **Akzentbewegung in der russischen Formen- und Wortbildung.** I. Substantiva und Konsonanten von R. Nachtigall. M. 8.—.
8. **Die Schulkomödien des Pater Franziszek Bohomolec S. J.** Ein literaturgeschichtlicher Beitrag zur Kenntnis der Anfänge der modernen polnischen Komödie von Ad. Stender-Petersen. M. 11.60.
9. **Die litauischen Akzentverschiebungen und der litauische Verbalakzent** von T. Torbiörnsson. M. 2.—.

Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften

herausgegeben von J. Geffcken.

1. **Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum** von E. Hoppe. M. 6.—, geb. M. 8.—.
2. **Italische Gräberkunde** von Fr. von Duhn. I. Teil. Mit 173 Abb. auf 37 Tafeln und 12 Karten. M. 30.—, geb. M. 33.50.

Religionswissenschaftliche Bibliothek

herausgegeben von W. Streitberg.

1. **Vorlesungen über den Islam** von J. Goldziher. 2. Aufl. von F. Babinger. M. 12.—, geb. M. 14.—.
2. **Die christliche Legende des Abendlandes** von H. Günter. M. 6.40, geb. M. 8.—.
3. **Die Geschichte der Dalailamas** von G. Schulemann. M. 7.—, geb. M. 8.—.

4. **Die Entstehung der Speisesakramente** von E. Reuterskiöld. M. 4.—, geb. M. 5.—.
5. **Altgermanische Religionsgeschichte** von Karl Helm. I. Band. Mit 51 Abbildungen. M. 6.40, geb. M. 8.50.
6. **Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums** von J. Geffcken. M. 7.—, geb. M. 8.50.

Kulturgeschichtliche Bibliothek

herausgegeben von W. Foy.

1. **Die Methode der Ethnologie** von F. Gräbner. M. 4.—, geb. M. 5.50.
2. **Das alte Ägypten** von A. Wiedemann. Mit 78 Text- und 26 Tafelabbildungen. M. 13.—, geb. M. 15.—.
3. **Babylonien und Assyrien** von Bruno Meissner. I. Band. Mit 138 Textabbildungen, 223 Tafelabbildungen und 1 Karte. M. 18.—, geb. M. 20.—.
4. **Babylonien und Assyrien** von Bruno Meissner. II. Band. Mit 46 Textabbildungen, 55 Tafelabbildungen und 2 Karten. M. 19.—, geb. M. 21.—.
5. **Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde** von P. W. Schmidt S. V. D. Im Druck.

Wörter und Sachen

Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung
in Verbindung mit J. J. Mikkola, R. Much, M. Murko
und der Indogermanischen Gesellschaft
herausgegeben von R. Meringer und W. Meyer-Lübke.
Band I—VIII, 4°, je M. 20.—.
Bd. IX, Heft 1, M. 6.—.

Beihefte:

1. **Die Hanf- und Flachskultur in den frankoprovenzalischen Mundarten mit Ausblicken auf die umgebenden Sprachgebiete** von Walter Gerig. 4°. Mit 53 Abb. M. 10—.
2. **Beiträge aus dem landwirtschaftlichen Wortschatz Württembergs** von Max Lohss. 4°. Mit 27 Abb. und 6 Karten. M. 11.—.
3. **Les appellations du traîneau et de ses parties dans les dialectes de la Suisse Romane** par Gust. Huber. 4°. Mit 40 Abb. M. 6.50.
4. **Das ländliche Leben Sardiniens im Spiegel der Sprache.** Kulturhistorisch-sprachliche Untersuchungen von M. L. Wagner. 4°. Mit 110 Abb. M. 14.—.

8. **Das sogenannte Skizzenbuch Balthasar Neumanns.** Ein Beitrag zur Charakteristik des Meisters und zur Philosophie der Baukunst von FRITZ HIRSCH. Mit 12 Tafeln. M. 8.—.
9. **Churches and Monasteries of the Tûr 'Abdîn and neighbouring districts.** By GERTRUDE LOWTHIAN BELL. With 40 figures and 28 plates. M. 15.—.
10. **Die Entstehung der Kreuzkuppelkirche,** eine vergleichende Studie unter besonderer Berücksichtigung der Kathedrale von Paros. Von MANFRED BÜHLMANN. Mit 44 Abbildungen. M. 10.—.
11. **Bruchsal.** Quellen zur Kunstgeschichte des Schlosses und der bischöflichen Residenzstadt von HANS ROTT. M. 16.—.
12. **Studien zur Baugeschichte von S. Maria im Kapitol** von HERMANN EICKEN. Mit 37 Abbildungen im Text. M. 5.—.
13. **Das Würzburger Wohnhaus im XVI. Jahrhundert.** Mit einer Abhandlung über den sogenannten Juliusstil. Von RUDOLF PFISTER. Mit 3 Abbildungen im Text und 18 Tafeln in Lichtdruck. M. 6.—.
14. **Der Breit- und Langhausbau in Syrien.** Auf kulturgeographischer Grundlage bearbeitet von HEINRICH GLÜCK. Mit 49 Abbildungen im Text und 4 Tafeln. (Arbeiten des Kunsthistorischen Instituts der K. K. Universität Wien. Lehrkanzel Strzygowski Bd. VI.) M. 8.—.
15. **Die Entstehung der Säulenbasen des Altertums unter Berücksichtigung verwandter Kapitelle** von ERWIN und REINHOLD WURZ. Mit über 400 Abbildungen im Text. M. 20.—.

Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit. Fünf Kapitel aus der Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts mit einem Anhang: Die allgemeinen Tendenzen der Geniebewegung. Von ALBERT KÖSTER. M. 10.—, geb. M. 12.—.

Geschichte der deutschen Literatur. Herausgegeben von ALBERT KÖSTER † und JULIUS PETERSEN. I. Band: Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung von HERMANN SCHNEIDER, o. Professor an der Universität Tübingen. M. 20.—, geb. M. 22.50.

JURET, C., Dominance et résistance dans la phonétique latine. (Studien zur lateinischen Sprachwissenschaft, herausgegeben von M. Niedermann und J. Vendryes. Heft 1.) M. 7.—.

KRAPPE, A. H., The legend of Rodrick. M. 2.—.

LORCK, E., Die „Erlebte Rede". Eine sprachliche Untersuchung. M. 2.—.

MARZELL, H., Die Tiere in den deutschen Pflanzennamen. Ein botanischer Beitrag zum deutschen Sprachschatz. M. 7.—.

VAN DER MEER, M. J., Grammatik der neuniederländischen Gemeinsprache. Mit Übungen und Lesestücken von M. Ramondt. Kart. M. 4.—.

Mitteilungen des Rumänischen Instituts an der Universität Wien. Herausgegeben von W. MEYER-LÜBKE. I. M. 13.50.

PAUDLER, FR., Die hellfarbigen Rassen und ihre Sprachstämme, Kulturen und Urheimaten. Ein neues Bild vom heutigen und urzeitlichen Europa. Mit 2 Tafeln. M. 7.—, geb. M. 9.—.

POS, H. J., Zur Logik der Sprachwissenschaft. M. 5.—.

— Kritische Studien über philologische Methode. M. 3.20.

REUTERCRONA, H., Svarabhakti und Erleichterungsvokal im Altdeutschen bis ca. 1250. M. 6.—.

ROZWADOWSKI, J., Wortbildung und Wortbedeutung. M. 3.—.

SCHMITT, A., Untersuchungen zur allgemeinen Akzentlehre mit Anwendung auf den Akzent des Griechischen und Lateinischen. M. 5.50.

SCHNEEGANS, H., Studium und Unterricht der romanischen Philologie. M. 3.60.

SCHRÖER, A., Neuenglisches Aussprachwörterbuch, 2. verb. Aufl. Geb. M. 8.—.

— Neuenglische Elementargrammatik. 2. Aufl. Kart. M. 2.50.

SENN, A., Germanische Lehnwortstudien. Dissertation. M. 2.—.

SPIEGELBERG, W., Demotische Grammatik. M. 22.—, geb. M. 25.—.

Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft. Festschrift für Wilhelm Streitberg. Von J. FRIEDRICH, J. B. HOFMANN, W. HORN, I. IORDAN, G. IPSEN, H. JUNKER, F. KARG, C. KARSTIEN, K. H. MEYER, V. MICHELS, W. PORZIG, H. REICHELT, E. SIEVERS, F. SOMMER, F. SPECHT, A. WALDE, A. WALTER, J. WEISWEILER, H. ZELLER. M. 22.—, geb. 24.50.

SÜTTERLIN, L., Das Wesen der sprachlichen Gebilde. Kritische Bemerkungen zu Wundts Sprachpsychologie. M. 4.—.

TOEBELMANN, FR., Römische Gebälke. Herausgegeben von E. Fiechter und Chr. Hülsen. I. Mit einem Atlas von 24 Tafeln. M. 25.—.

VOSSLER, K., Die philosophischen Grundlagen zum „süßen neuen Stil" des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri. M. 3.50.

VOSSLER, K., Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft. Eine sprachphilosophische Untersuchung. M. 3.—.
— Sprache als Schöpfung und Entwicklung. Eine theoretische Untersuchung mit praktischen Beispielen. M. 4.—.
— La Fontaine und sein Fabelwerk. Mit 10 Holzschnitten. M. 4.—, geb. M. 6.—. Büttenausgabe geb. M. 12.—.
— Italienische Literatur der Gegenwart von der Romantik zum Futurismus. M. 3.50.
— Salvatore di Giacomo, ein neapolitanischer Volksdichter in Wort, Bild und Musik. Halbpergamentband M. 4.—.
— Geist und Kultur in der Sprache. M. 8.—, geb. M. 10.50.
— Die Göttliche Komödie. 2. verb. Auflage. 2 Bände. M. 25.—, geb. M. 30.—, Pgt. M. 50.—.

WAGNER, A. M., H. W. von Gerstenberg und der Sturm und Drang. 2 Bände. M. 17.50.

WENDT, G., Syntax des heutigen Englisch. M. 10.50, gebunden M. 13.50.
— Grammatik des heutigen Englisch. M. 4.—, geb. M. 6.—.
— Englische Grammatik für Oberklassen. M. 2.—.

Arbeiten, Anglistische. Herausgegeben von L. L. SCHÜCKING, Band 1—4. Verzeichnis auf Wunsch.
— Germanistische. Herausgegeben von G. BÄSECKE, Band 1—4. Verzeichnis auf Wunsch.

Beiträge, Deutschrechtliche. Herausgegeben von K. BEYERLE, Band 1—11. Verzeichnis auf Wunsch.
— zur neueren Literaturgeschichte. Herausgegeben von W. WETZ, Band 1—4. Neue Folge, herausgegeben von VON WALDBERG, Band 1—11. Verzeichnis auf Wunsch.
— Würzburger, zur englischen Literaturgeschichte. Herausgegeben von O. L. JIRICZEK, Band 1—4. Verzeichnis auf Wunsch.

Forschungen, Anglistische. Herausgegeben von J. HOOPS, Band 1—60. Verzeichnis auf Wunsch.

Kultur und Sprache.
1. Der englische Roman der neuesten Zeit von W. F. SCHIRMER. M. 1.50.
2. Dänisches Heidentum von G. SCHÜTTE. Mit 26 Abbildungen. M. 3.—.
3. Das dichterische Kunstwerk von EMIL WINKLER. M. 2.—.
4. Zarathustras Leben und Lehre von CHR. BARTHOLOMAE. M. —.80.
5. Die Frau im Sasanidischen Recht von CHR. BARTHOLOMAE. M. —.80.

Orient und Antike. Herausgegeben von G. BERGSTRÄSSER und F. BOLL.
1. Kleinasien zur Hethiterzeit. Eine geographische Untersuchung von A. GÖTZE. M. 1.50.
2. Theophrast bei Epikur und Lucrez von E. REITZENSTEIN. M. 4.50.

Repetitorien zum Studium altfranzösischer Literaturdenkmäler. Herausgegeben von K. R. v. Ettmayer.

1. Der Rosenroman I. Von K. R. v. Ettmayer. M. 1.20.

2. Das Rolandslied. Von E. Winkler. M. 1.20.

Sammlung mittellateinischer Texte. Herausgegeben von A. Hilka, Band 1—9. Verzeichnis auf Wunsch.

— vulgärlateinischer Texte. Herausgegeben von W. Heraeus und H. Morf †, Band 1—6. Verzeichnis auf Wunsch.

Studien, Kieler, zur englischen Philologie. Herausgegeben von F. Holthausen, Band 1—5 und Neue Folge 5—7. Verzeichnis auf Wunsch.

Textbibliothek, Englische. Herausgegeben von J. Hoops, Band 1—17. Verzeichnis auf Wunsch.

Texte, Alt- und Mittelenglische. Herausgegeben von F. Holthausen und L. Morsbach, Band 1—10. Verzeichnis auf Wunsch.

Texte, Kommentierte griechische und lateinische. Herausgegeben von J. Geffcken, Band 1—3. Verzeichnis auf Wunsch.

Zeitschrift für hochdeutsche Mundarten. Herausgegeben von O. Heilig und Ph. Lenz, 6 Bände (1900—1905). M. 72.—.

Des Aristophanes Werke. Übersetzt von J. G. Droysen. Manulneudruck der 3. Auflage. 2 Teile in einem Bande M. 12.—.

Die Schrift über das Erhabene. Deutsch mit Einleitung und Erläuterungen von H. F. Müller. M. 1.50.

Griechenlyrik — Römerlyrik in deutsche Verse übertragen von J. M. Stowasser. Zwei Bände. Deckenzeichnung von Franz Hein. Geb. M. 7.—.

Hellenische Sänger in deutschen Versen von K. Preisendanz und Franz Hein. Mit Zeichnungen von Franz Hein. Kart. M. 1.—.

Die Tragödien des Sophokles. In den Versmaßen der Urschrift ins Deutsche übersetzt von Carl Bruch. Neue Ausgabe mit Einleitung und Erläuterungen von H. F. Müller. In Pappband mit Decken- und Titelzeichnung von Franz Hein. Geb. M. 4.—.

Spinoza, Von den festen und ewigen Dingen. Übertragen und eingeleitet von C. Gebhardt. (Dünndruckpapier, XL u. 594 S.) Geb. M. 9.50. Die beste Einführung in Spinozas Lehre.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

Gall, A. ~~K.~~ G.E.K. von

Eine religionsgeschicht

studie zur....